Class No. 53 Book No. [illegible]

Library of the

Meadville Theological School

Robert Collyer Fund

Accession No. 42967

42967

Einführung in die Religionspsychologie

als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte

Von

Traugott Konstantin Oesterreich

a. o. Professor der Philosophie
an der Universität Tübingen

LIBRARY
OF THE
BERKELEY
THEOLOGICAL SCHOOL

Berlin 1917 · Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung, Kochstraße 68–71

Meiner Frau

gewidmet.

LIBRARY
OF THE
MEADVILLE
THEOLOGICAL SCHOOL

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.

Vorwort.

Das vorliegende Buch ist hervorgegangen aus akademischen Vorlesungen, die ich über Religionspsychologie wiederholt gehalten habe. Es gibt eine stark zusammengedrängte Auswahl aus darin behandelten Gegenständen und bewahrt, meist nach frei gehaltenen Vorlesungen niedergeschrieben, in der Diktion den Rhythmus des gesprochenen Wortes. Das Buch will beitragen zur psychologischen Grundlegung der Religionswissenschaft. Es erschöpft den Gegenstand nicht, aber es ist — namentlich in seinem mittleren Hauptteil — auf eine Reihe von Tatbeständen gerichtet, deren Verständnis erfahrungsgemäß dem historischen Religionsforscher Schwierigkeit bereitet, und die aufzuhellen Sache des Psychologen bleibt.

Um seinen Zweck zu erreichen, ist überall ausreichendes Belegmaterial aus den Quellen mitgeteilt, so daß die Erörterung nirgends rein abstrakt, ohne konkrete Illustration bleibt.

Grundsätzlich habe ich eine Wiederholung der Ausführungen meiner Schriften: „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem“ (Berlin 1915) und „Der Besessenheitszustand. Seine Natur und seine religions- und völkerpsychologische Bedeutung“ (in: Deutsche Psychologie, Jahrgang 1916 f.; erweiterte Buchausgabe, erscheinend Langensalza 1917), sowie der von James in seinem Buch: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“ behandelten Gegenstände vermieden.

Da die Zeitumstände die Drucklegung eines größeren Werkes ausschlossen, waren dem Umfange enge Grenzen gezogen. Für eine etwa notwendig werdende zweite Auflage behalte ich mir eine wesentliche Erweiterung des Buches vor.

Zuschriften, die zu den entwickelten Gedanken Stellung nehmen oder weiteres, namentlich neues Material nachweisen, sind mir, wie früher, auch bei diesem Buch willkommen.

Inhalt.

Seite

Vorwort III

I. Teil.

Das Wesen der Religionspsychologie.

Erstes Kapitel. Die Aufgabe und die Entstehung der Religionspsychologie 1
Zweites Kapitel. Die Methode und das Quellenmaterial der Religionspsychologie 7
Drittes Kapitel. Der Begriff und das Wesen der Religion . . . 16

II. Teil.

Die Formen der Offenbarung.

Viertes Kapitel. Die Offenbarungen im allgemeinen. — Die Visionszustände 21
Fünftes Kapitel. Die Glossolalie 49
Sechstes Kapitel. Die Inspiration des Denkens und der Schrift. 70
Siebentes Kapitel. Die seelische Innenoffenbarung 88

III. Teil.

Die Entwickelungsstufen der Religiosität.

Achtes Kapitel. Die Religiosität der Primitiven 102
I. Die Pygmäen 102
II. Die großwüchsigen Primitiven 109
Neuntes Kapitel. Das Aufsteigen zu höherer Religiosität 130

Schluß.

Zehntes Kapitel. Parapsychologische Zukunftsprobleme der Religionspsychologie 150

I. Teil. Das Wesen der Religionspsychologie.

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe und die Entstehung der Religionspsychologie.

Die Aufgabe der Religionspsychologie.

Mit der Entwicklung der modernen Religionswissenschaft hat auch die Religionspsychologie an Bedeutung sowohl wie an Materialien gewonnen. Beide Disziplinen arbeiten mit demselben Stoff, aber ihre Gesichtspunkte und Aufgaben sind verschieden.

Welches ist die Aufgabe der Religionspsychologie? Die Antwort ist nicht schwer. Ihre Aufgabe ist die psychologische Analyse des religiösen Lebens auf allen Stufen seiner Entwicklung, in allen seinen Formen. Diese Bestimmung erfordert aber noch eine nähere Präzisierung. Denn heißt das etwa, daß wir bestimmte Individuen in der individuellen Eigenart ihres religiösen Lebens möglichst genau zu beschreiben haben? Eine solche Auffassung würde durchaus irrig sein. Vergegenwärtigen wir uns, was sonst die Psychologie leistet, wie sie in den Lehrbüchern enthalten ist! Beschäftigt sie sich mit einzelnen Individuen? Nein. Alle Psychologie sucht vielmehr Typen des seelischen Geschehens aufzustellen. Das Ausgehen vom Individuum ist nur das Mittel dazu. Besonders deutlich wird das an der Lehre von den Temperamenten. Die alte Lehre von den vier Charakteren, dem melancholischen, cholerischen, sanguinischen und phlegmatischen, — ich gebrauche sie nur als Beispiel, sie ist sachlich überholt —, bezieht sich nicht auf einzelne Individuen in ihrer individuellen Besonderheit, sondern sie ist eine Lehre von den Menschentypen. Aber nicht nur in der Charakterologie besteht eine solche Erhebung über das einzelne Individuum. Auch die Psychologie der seelischen Einzelvorgänge, der Denkakte, der Willenserlebnisse usw. verfährt ebenso. Es werden Gleichförmigkeiten, die sich bei verschiedenen Individuen finden, festgestellt. Bestimmte einzelne Individuen haben immer nur die Bedeutung von Beispielen. Das einzelne Individuum verhält sich zum Typus in nicht genau der gleichen, aber doch analogen Weise, wie sich ein einzelner Naturvorgang, etwa der Fall eines Steines, zum Gesetz der Gravitation verhält. Die Gleichförmigkeiten nun, mit denen es die Psychologie zu tun hat, sind entweder solche von Zuständen oder von Prozessen. Bei den Zuständen haben wir es mit der Analyse

Die Aufgabe der Religionspsychologie.

der seelischen Verfassung in einem bestimmten Augenblick, beziehungsweise, wenn der Zustand länger als einen Moment unverändert andauert, in einem bestimmten Zeitraum zu tun. Bei den Prozessen dagegen handelt es sich um die Feststellung eines typischen Verlaufs psychischer Vorgänge. Gerade die zeitliche Veränderung als solche gilt es zu studieren und in ihr die Gleichförmigkeiten bei verschiedenen Individuen zu ermitteln.

Ein Beispiel für einen religiösen Zustand, den es zu analysieren gelten könnte, wäre der Zustand der Reue oder überhaupt alle „Stimmungen", wie wir die einige Zeit relativ verharrenden Gefühlszustände zu nennen pflegen; ein Beispiel für religiöse Prozesse ist der Bekehrungsprozeß, wie er namentlich in der methodistischen Sphäre so oft wiederkehrt: zunächst eine immer stärker werdende universelle Depression des Individuums und dann plötzlich ein Umschlagen zu freudigster Exzitation. Der Bekehrungsprozeß gehört, nebenbei bemerkt, zu den besonders intensiv studierten Typen religiöser Prozesse.

Wenn wir so als die Aufgabe der Religionspsychologie die Feststellung typischer religiöser Erlebnisformen bezeichnen, machen wir eine wichtige Voraussetzung: die Voraussetzung nämlich, daß überhaupt das psychische Geschehen verschiedener Personen Verwandtschaft zeigt, daß es derartige typische Gleichförmigkeiten, wie wir sie suchen, wirklich aufweist. Es ist das zunächst eine bloße Voraussetzung, die keineswegs selbstverständlich zutreffen muß. A priori, ohne weitere Unterlagen wäre es genau so gut denkbar, daß das Innenleben der einzelnen Individuen völlig verschieden ist. Wir machen selbst die umgekehrte Voraussetzung. Es ist erst die weitere Forschung, welche sie dann bewahrheitet.

Unterschied von Religionspsychologie und Religionsgeschichte.

Welches ist nun die Abgrenzung, der Unterschied der Religionspsychologie von der historischen Religionswissenschaft? Auch diese beschäftigt sich ja größtenteils mit der Beschreibung religiöser Typen. Sie schildert beispielsweise die mexikanische, die babylonische, die altgriechische Religiosität, sie fixiert also ebenfalls Typen religiösen Erlebens. Die Abgrenzung der Religionspsychologie wird darin zu suchen sein, daß ihre Aufgaben noch allgemeinerer Art als die Aufgaben der historischen Religionswissenschaft sind. Während diese es bereits mit ganz bestimmten historischen Religiositäten zu tun hat, beschäftigt sich die Religionspsychologie mit der Frage, welche Grundformen das religiöse Leben überhaupt zeigt. Die Gegenstände dieses Buches: Vision, Inspiration, Glossolalie usw., liegen sozusagen noch vor denen der historischen Religionswissenschaft.

Die Religionspsychologie ist deshalb etwas wie eine *psychologische Grundlegung* der Religionswissenschaft. Ganz scharf freilich ist in der faktischen Forschungsarbeit die Grenze zwischen beiden nicht.

Ähnliches gilt in bezug auf das Problem der analytischen Beschreibung einzelner ausgezeichneter religiöser Individuen wie der heiligen Therese oder des heiligen Ignatius von Loyola. Sie ist im Prinzip Sache der Religionsgeschichte, nicht der Religionspsychologie, so wie wir diese definiert haben. Aber auch in diesem Falle sind in der wirklichen Forschung die Grenzen fließender Natur. Es kommt in der praktischen Forschung lediglich darauf an, daß alle Aufgaben überhaupt gelöst werden. Wer sie löst, ob nur der ex cathedra Berufene, oder ob sie auch noch von Nebengebieten aus in Angriff genommen werden, ist gleichgültig, wenn es nur überhaupt geschieht.

Die Entstehung der Religionspsychologie.

Entstehung und bisheriger Entwicklungsgang der Religionspsychologie.

Die Religionspsychologie als selbständige Disziplin ist noch eine sehr junge Wissenschaft. Daß sie nicht alt sein kann, ist selbstverständlich. Versetzen wir uns in die Zeit zurück, in der die Religion wirklich noch das ganze Leben im Innersten vollständig erfüllte, in der nichts den Anspruch erhob, ihr an Wert gleichzukommen, in der sogar die Politik sich ihr teilweise unterordnete, so sehen wir ohne weiteres, daß es in einer solchen Zeit nicht zu einer objektiven Analyse, einer wissenschaftlichen Selbstbesinnung über die psychologischen Vorgänge, in denen die Religiosität besteht, kommen konnte. Zu einer objektiven Analyse konnte es erst kommen, seit die Religion nicht mehr eine solche universelle Herrschaft über den Menschen übt, seit die Kritik des Verstandes erwachte und an ihren intellektuellen Fundamenten rüttelte. Auf der anderen Seite war die Zeit der Herrschaft des Verstandes, des Rationalismus, das Zeitalter Kants, nicht dazu geeignet, eine tiefere Psychologie der Religiosität entstehen zu lassen. Erschienen doch damals die Zustände, mit denen wir uns in den weiteren Kapiteln beschäftigen werden, die Inspiration, die Glossolalie usw., drastisch ausgedrückt, lediglich als etwas Verrücktes, Unsinniges, ohne jeden inneren Wert. Es enthält vielmehr eine Zeit, in der auf der einen Seite die Religion nicht mehr eigentlich herrscht, auf der andern Seite aber die in ihr enthaltenen Werte wieder empfunden werden, die günstigsten Voraussetzungen für die Entstehung der Religionspsychologie. Von dieser Art ist die Gegenwart.

Im Gegensatz zu anderen psychologischen Disziplinen wie der experimentellen Psychologie oder der psychologischen Ästhetik ist die Religionspsychologie keine deutsche Schöpfung. Ihre Anfänge liegen vielmehr in Nord-Amerika. Sie ist über den Ozean zu uns herübergekommen. Wir haben drei Stadien oder besser drei Gebiete ihrer Entwicklung zu unterscheiden: erstens ein amerikanisches, zweitens ein französisches und drittens ein deutsches.

Amerika.

Es ist für uns im ersten Augenblick überraschend, daß gerade Nord-Amerika das Land der Entstehung der Religionspsychologie gewesen sein soll. Denn Nord-Amerika gilt bei uns der vulgären Auffassung nach noch immer als das Land der absoluten Herrschaft des Dollars, in dem für andere Werte kein Raum ist. Nun, diese Anschauung ist unhaltbar, sie ist ganz einseitig, wie jeder weiß, der selber drüben gewesen ist oder der mit Amerikanern hinreichend enge Berührung gehabt hat. Die großen humanitären und wissenschaftlichen Stiftungen, welche von den amerikanischen Großfinanziers dauernd gemacht werden, sind nicht immer bloß der Ausdruck persönlicher Eitelkeit, sondern sie sind das Symptom, daß ein tieferer Idealismus im Lande vorhanden ist. Dieser Idealismus zeigt sich auch auf dem Gebiete der Religiosität. Sie hat im Dollarlande tiefe Wurzeln geschlagen und erfüllt dort teilweise die Individuen mit stärkerer Macht, als es heute durchschnittlich bei uns der Fall ist, wobei ich freilich nicht verschweigen will, daß die stärkere Herrschaft der Religiosität in den Amerikanern, außer daß sie in einer eigentümlichen spezifischen Veranlagung der angelsächsischen Rasse begründet ist, vielfach auch mit einer geringeren wissenschaftlichen Bildung, einer weniger großen Entwicklung der intellektuellen Kritik im Zusammenhang steht.

Es gibt zwei Werke von Hugo Münsterberg, dem deutschen Philosophieprofessor an der Harvard-Universität, die sehr geeignet sind, die falschen populären Vorstellungen über das amerikanische Leben in uns zu beseitigen und uns Aufschluß zu geben, wie die Dinge wirklich liegen. Erstens das deutsch geschriebene Buch: „Die Amerikaner" (Berlin 1904). Es schildert uns Deutschen die Lichtseiten des amerikanischen Lebens. Zweitens die nur in englischer Sprache erschienenen „American Traits" (Boston 1902). In der Vorrede dieses Buches hat Münsterberg den Wunsch ausgesprochen, es möchte — um die Amerikaner nicht zu verletzen — kein Exemplar über den Ozean zu uns herüberkommen, denn es gibt mit voller Aufrichtigkeit eine offene Darstellung und Kritik der Schattenseiten Amerikas vom deutschen Standpunkt. Beide Bücher zusammen enthalten nach der Aussage von solchen, die jahrzehntelang drüben gewesen sind, eine instruktive objektive Darstellung der Lage der Dinge dort. Als wertvolle Ergänzung ist zu nennen ein Buch von Wilhelm Müller, „Das religiöse Leben in Amerika" (Jena, Diederichs, 1911), das gerade auf religiösem Gebiete tiefere Einblicke gewährt. Hat man eine objektivere Anschauung der amerikanischen Lebensverhältnisse gewonnen, so überrascht es nicht mehr so sehr, daß im Dollarlande die Religionspsychologie ihre Entstehung fand.

Die Entstehung der Religionspsychologie läßt sich bis aufs Jahr genau bestimmen. Es ist das Jahr 1902 gewesen. In ihm erschien das

Werk des (1910 verstorbenen) amerikanischen Psychologen und Philosophen William James: „The varieties of religious experience" — „Die Mannigfaltigkeit der religiösen Erfahrung" (Leipzig 1907, 2. Aufl. 1914), wie der deutsche Übersetzer des Buches, Wobbermin, den Titel übersetzt hat. Dieses Buch eröffnete in bedeutender Weise die amerikanische religionspsychologische Forschung.

Frankreich.

Das zweite Land, in dem die Religionspsychologie lebhafte Förderung fand, war Frankreich. Die von James gegebenen Anregungen schlugen dort schnell Wurzeln. Auch das überrascht; denn das heutige Frankreich ist in seinen maßgebenden intellektuellen Schichten ein religionsloses Land. Und zumal die französische medizinische Psychologie, von seiten derer die Religionspsychologie ihre Förderung fand, ist bis vor kurzem von ganz materialistischen, physiologischen Anschauungen beherrscht gewesen. Wie kommt es, daß gerade in einer solchen materialistischen Wissenschaftssphäre die Religionspsychologie Interesse und wirkliche Förderung fand? Die Lösung dieser Frage liegt darin, daß manche Probleme, die James angerührt hatte, gerade solche gewesen sind, welche auf der Grenze zwischen normalem und anormalem Geistesleben gelegen sind. Das Studium dieser Grenzgebiete zwischen Normal-Psychologischem und Pathologischem aber ist seit langem, schon seit der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, ein bevorzugtes Arbeitsgebiet der französischen Psychologie gewesen, die stets in engem Zusammenhang mit der Medizin gestanden hat, — es hängt das teilweise mit der französischen Unterrichtsorganisation zusammen —. Und das interessante Ergebnis der wissenschaftlichen Versenkung der französischen Forscher in das religiöse Leben ist, daß die materialistische Grundauffassung, mit der sie ursprünglich an das religiöse Leben herangetreten sind, zurückgegangen ist und mehr und mehr eine gewisse Sympathie mit dieser Form psychischen Lebens hervorgetreten ist, eine Wandlung, die nicht ohne Zusammenhang mit der Entwicklung der neuen idealistischen französischen Metaphysik in den letzten Jahren vor dem Kriege ist. — Auch die französische Schweiz ist an der religionspsychologischen Bewegung lebhaft beteiligt.

Deutschland.

Das dritte Entwicklungsgebiet der modernen Religionspsychologie endlich ist Deutschland. Die deutsche Religionspsychologie hat einerseits ebenfalls ihren Ursprung in den Anregungen, die James gegeben hat. Seine Forschungen betrafen die höheren Formen des religiösen Lebens, wie sie sich in höheren Kulturen, speziell der christlichen, entwickelt haben. Zu einem andern Teil aber ist sie autogener Natur. Sie hat autochthonen Charakter, soweit sie sich mit den primitiven Formen des religiösen Lebens beschäftigt, auf die James nicht eingegangen ist. Es ist der Altmeister der deutschen Psychologie, Wilhelm Wundt, der

zu seinem Lebenswerk zuletzt noch die Schöpfung einer Völkerpsychologie hinzugefügt hat, welche vorwiegend dem Studium der primitiveren Völker gewidmet ist. Der zweite Teil dieses großen Werkes, der selbst aus drei starken Bänden besteht, hat unter dem Titel: „Mythus und Religion" (Leipzig 1904—09, 3. Auflage 1910—1913) Bausteine zu einer Psychologie der primitiven Religiosität geliefert.

Bedingungen weiterer Fortschritte.

Die Aufgaben, die sich für die weitere Entwicklung der Religionspsychologie ergeben, bestehen ganz allgemein darin, mit Hilfe der neuen Fortschritte der allgemeinen Psychologie und Pathopsychologie die Analyse der typischen normalen und nicht mehr normalen religiösen Zustände über die bisher in der Literatur erreichte Stufe hinaus zu fördern. Ich bin überzeugt, daß das möglich ist, und wir werden versuchen, es für die Probleme, mit denen wir uns beschäftigen, selbst zu leisten. Wir werden dabei also zur Basis nehmen die neuere Entwicklung der Psychologie, wie sie sich in Deutschland und im Auslande vollzogen hat. Die Vulgärpsychologie, wie sie jeder Forscher aus dem praktischen Leben mitbringt, ist natürlich gänzlich unzureichender Natur. Wir werden aber nicht nur die Normalpsychologie zu berücksichtigen haben, sondern auch die Pathopsychologie. Ihre Kenntnis und Verwertung ist für wesentliche Teile der Religionspsychologie Voraussetzung, denn gerade die Religiosität ist voll von Erlebnissen, die jenseits der Grenze dessen, was wir heute als normal ansehen, gelegen sind. Dahin gehören Zustände wie Inspiration, Vision, Glossolalie, Ekstase usw. Was uns das Recht gibt, ja die Pflicht auferlegt, sie in eine psychologische Grundlegung der Religion mit aufzunehmen, ist die Bedeutung, welche diesen Tatbeständen innerhalb der Religionsgeschichte zukommt. Sobald wir uns den Quellen einer religiösen Bewegung nähern oder an Zeiten herantreten, in denen die Religiosität eine das Leben beherrschende Intensität besitzt, begegnen wir ihnen. Wo immer eine neue religiöse Bewegung entstand, sei es eine Religion oder bloß eine Sekte, nimmt sie ihren Ursprung aus Zuständen gesteigerten religiösen Lebens, aus Visionen, Inspirationen oder dergl. Und überall, wo das religiöse Leben sich später wieder so steigert, daß der Historiker diese Steigerung als besonderes Phänomen notiert, stoßen wir auf Visionen, Glossolalie, Inspiration und ähnliche Zustände. So in den Kreuzzügen, im Pietismus, in der Romantik, in der modernen Gemeinschaftsbewegung.

Zweites Kapitel.

Die Methode und das Quellenmaterial der Religionspsychologie.

Die Methode.

Methode der Religionspsychologie.

Die Methode der Religionspsychologie kann nicht experimenteller Art, sondern sie muß deskriptiv sein. Die religiösen Seelenprozesse gehören zu denen, welche sich im allgemeinen der experimentellen Methodik entziehen. Religiöses Innenleben läßt sich nicht ins Laboratorium hineinbringen. Nur in Ausnahmefällen sind experimentelle oder dem Experiment verwandte Untersuchungen möglich und haben tatsächlich auch stattgefunden. (P. Janet, Une Extatique, Bulletin de l'Institut général psychologique I, 1900.) Es handelt sich dabei stets um religiöse Prozesse, welche von der Außenwelt unabhängig sind. Bestimmte Visionszustände z. B., ferner Stigmatisationen sind von dieser Art. Sie werden nicht gestört, wenn sie in veränderte Umgebung kommen, und können deshalb unter Umständen in der Klinik näher studiert werden. Aber das sind Ausnahmefälle. In den meisten Fällen ist eine experimentelle Untersuchung religiösen Lebens nicht möglich, sondern wir sind ganz auf die deskriptiv-analytische Methode angewiesen.

Inneres Verständnis fremder Religiosität.

Diese Methode ist wie die aller neueren geisteswissenschaftlichen Forschung auf ein inneres Verständnis fremden Innenlebens gerichtet. Sie ist nicht rein rationaler, verstandesmäßiger Art. Während der rein begrifflichen Welt der Zahlen gegenüber nur unser Verstand in Tätigkeit tritt, tritt bei der geisteswissenschaftlichen Forschung, wie man es genannt hat, die Totalität unserer Seelenkräfte in Wirkung, nicht allein der Verstand, das begriffliche Denken. Wir besitzen in der Phantasie die eigentümliche Fähigkeit, uns in fremdes Leben hineinzuversetzen, es nachfühlend zu verstehen. Der eine hat diese Tätigkeit freilich in höherem, der andere nur in geringerem Maße. In diesem Sichhineinversetzen in andere Personen kommt die Totalität unserer Seelenfunktionen — wenigstens in der Form des Vorstellens — zur Geltung. Während uns die Welt der Zahlen ebenso wie die materielle Welt innerlich fremd und fern bleibt, während wir sie nur mit dem Verstande zu erfassen vermögen, können wir die geistige Welt innerlich verstehen, wir vermögen uns in sie hineinzuversetzen, was der Körperwelt gegenüber unmöglich ist. Dieses Sichhineinversetzen in anderes religiöses Leben ist der Ausgangspunkt auch der Religionspsychologie. Eine außerordentlich große Aufgabe freilich. Ihr steht entgegen einerseits die häufige Dürftigkeit des Materials, von dem wir dabei ausgehen müssen, auf der andern Seite die Schwierigkeit des Sichhineinversetzens in andere.

Wir befinden uns mit dieser Methode auf demselben Wege, den auch die historische Religionswissenschaft jetzt eingeschlagen hat*). Allzulange hat sie an Äußerem gehaftet. Die Fixierung des Pantheons der verschiedenen Völker, ihre Götterschaft, ihre Mythen und die Formen des Kultus, die Riten standen im Vordergrunde. In Wahrheit ist das alles nur die Schale der Religion — Schale freilich nicht in dem Sinne, daß alles dies in der Religiosität fehlen könnte, — so ist es nicht, sondern für die geschichtlich gegebenen Formen der Religiosität gehört alles das vielleicht sogar zu den intellektuellen Fundamenten, den Bedingungen. Aber Schale der Religion ist es doch insofern, als der Kern der Religiosität nur im Menschen selbst liegt. Er besteht im persönlichen Verhältnis des Individuums zum Übersinnlichen. Seine Feststellung ist die letzte Aufgabe der Religionswissenschaft und -psychologie, und sie ist nicht anders möglich als auf dem Wege des Nacherlebnisses.

Von Herder bis Hegel und Dilthey.

Die ersten Anfänge dieses tieferen geisteswissenschaftlichen Verfahrens liegen in der Aufklärung. Es ist jene Persönlichkeit, die in den Geisteswissenschaften die Herrschaft des Verstandes überwunden hat und die die Brücke zur Zukunft bildete — Herder —, in der zuerst das Nacherleben entscheidend sich Bahn brach. Herder war der erste, der darauf verzichtete, alles fremde oder vergangene Leben nach dem Muster seiner eigenen Zeit zu beurteilen und schulmeisterlich darüber zu Gericht zu sitzen. Er war der erste, der erkannte, daß jede Stufe des geschichtlichen Lebens ihren eigenen Wert gehabt hat. Die eine Epoche hat diese Vorzüge und jene Nachteile, eine andere hat andere. Gerade im Nacherlebnis traten ihm die Werte, welche in der Konstitution der verschiedenen Zeitalter enthalten waren, deutlich ins Bewußtsein. Die deutsche Dichtung, Goethe

*) Ein paar Beispiele zum Beweis, daß das Nacherleben als notwendig anerkannt ist. Jean Réville, La Religion à Rome sous les Sévères, Paris 1886, Préface: J'ai voulu faire connaître ce que les âmes religieuses de la société païenne ont cru, ont pensé, ou senti — à la veille d'une des plus grandes transformations religieuses que l'histoire ait enregistrées. — O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, Bd. I, Vorwort: „Das, was man von einem Handbuch zunächst erwartet, eine objektive Darstellung der Tatsachen, kann ein Handbuch der Griechischen Mythologie nicht rein bieten. Die religiösen Empfindungen der Griechen, die individuellsten, die es je gegeben hat, lassen sich bis zu einem gewissen Grade nur persönlich nachempfinden. So unerläßlich die genaueste Feststellung der Überlieferung natürlich auch für die Religionsgeschichte ist, so hat diese doch noch eine andere Aufgabe, die außerhalb der exakten Forschung liegt. In noch höherem Grade als aller andern Geschichte haftet der Religionsgeschichte ein irrationales Moment an." — Der Wille, einzudringen in das fremde Erleben, gibt sich auch in den Titeln der Bücher kund, z. B. in dem Werk W. Warde Flowers The religious Experience of the Roman People, London 1911. In F. v. Hügels Eternal Life, Edinburgh 1912, ist das III. Kapitel betitelt: The Hellenic Experiences.

und Schiller, setzten diese Tendenzen Herders fort, welche sich dann in der Romantik erst recht entfalteten, in ihrer „Vertiefung in alles Fernste und Fremdeste", wie man gesagt hat. Sie erreichten ihren Höhepunkt in Hegel. Hegel ist nicht nur ein spekulativer Kopf gewesen, sondern hinter all seiner Spekulation stand eine innere Anschauung des historischen Lebens, wie sie in dieser Tiefe und diesem Umfange nicht wieder dagewesen ist. In den letzten Jahren hat man diese Bedeutung Hegels wieder erkannt. Das, was von ihm geblieben ist, ist gerade hier gelegen, während seine Spekulationen vergangen sind. Der letzte, in dem die Fähigkeit des Nacherlebens ihre Triumphe feierte, ist dann Dilthey gewesen.

Wir befinden uns mit der Hervorhebung des Faktors des nacherlebenden Verständnisses des geschichtlichen religiösen Lebens in Übereinstimmung mit den Tendenzen, welche die geschichtlichen Wissenschaften der Gegenwart überhaupt erfüllen.

Das Nacherleben.

Die Fähigkeit des Nacherlebens ist in ihren Wurzeln angeboren, Sache der Veranlagung, aber wie jede andere psychische Tätigkeit will auch sie gepflegt, ausgebildet werden. Aber mit dem Nacherleben allein ist noch nicht alles geschehen, denn sonst müßten Individuen, in denen diese Nachfühlungsfähigkeit eine besondere Höhe erreichte, auch eine besondere Rolle in der Geschichte der Psychologie gespielt haben. Das ist aber nicht der Fall. Zu den Individuen, in denen das Nacherleben fremder Personen besonders entwickelt war, haben stets die Dichter, vor allem die Dramatiker, gehört. Wir besitzen hinreichendes Material zur Psychologie der dichterischen Produktion, um den Satz aufstellen zu können, daß alle großen Dichter das Vermögen des inneren Sichhineinversetzens in andere in besonders hohem Grade besessen haben. Manche von ihnen verwandelten sich in den Stunden der Produktion geradezu in die Helden ihrer Dramen, mag es sich nun dabei um historische Personen oder freie Schöpfungen der Phantasie gehandelt haben. Dennoch haben die Dichter in der Geschichte der wissenschaftlichen Psychologie keine Rolle gespielt. Das weist darauf hin, daß das Nacherleben, das Sicheinfühlen in andere Personen doch nur die eine Seite der psychologischen Forschung ausmacht. Es ist ihre Grundlage, aber nicht das Ganze. Es bedarf vielmehr noch der zergliedernden Analyse. Die Spiegelbilder des fremden Seelenlebens, die wir im Nacherlebnis vor uns haben, müssen begrifflich aufgefaßt und beschrieben werden: das muß zum Nacherleben noch hinzukommen, wenn psychologische Erkenntnis aus ihm entstehen soll. Diese Beschreibung scheint dem naiven Standpunkt etwas sehr Einfaches zu sein. Denn, was kann einfacher sein, als beschreiben und sagen, was wir innerlich erleben? Dennoch scheint es nur so zu sein. Denn alle Gegensätze und Streitigkeiten in der Psychologie kommen

Die zergliedernde Analyse.

zuletzt davon her, daß man sich nicht darüber einigen kann, was im Bewußtsein in bestimmten Fällen vorhanden ist. Wie die Fähigkeit zum Nacherleben, muß auch die zur Analyse der inneren Erlebnisse in gewissem Umfange angeboren sein, wenn jemand psychologische Forschung treiben will, aber auch sie läßt sich kultivieren und ausbilden. Sind die singulären Fälle von Nacherlebnissen analysiert und zergliedert, so gilt es noch, die Typen festzustellen und herauszuarbeiten. Denn wir wollen ja die Typen des religiösen Geschehens ermitteln und bei den Individuen nicht stehen bleiben.

Besondere Schwierigkeiten der Religionspsychologie.

Auf religionspsychologischem Feld begegnen uns aber noch Schwierigkeiten besonderer Art, denn bestimmte höhere Stufen der Religiosität entziehen sich dem wirklichen Nacherleben, weil sie jenseits der Grenze des normalen Seelenlebens gelegen sind. Wirkliche Ekstasen z. B., wie sie etwa Plotin und die mittelalterlichen Mystiker beschrieben haben, entziehen sich dem Nacherleben. Denn wir können nur nacherleben, was uns verwandt ist. Nur im Ausnahmefall wird ein Psychologe jene höheren religiösen Zustände nachzuerleben vermögen, dann nämlich, wenn er selbst Ähnliches in sich erfahren hat. So will z. B. ein neuerer Forscher auf dem Gebiete der Ekstase, Paul Beck (Die Ekstase, Sachsa 1906), dieselbe selbst erlebt haben; es ist mir freilich nach dem, was er darüber schreibt, sehr zweifelhaft, ob es wirklich der Fall ist. Wo wirklich ein Forscher in seinem eigenen Erleben die Grenzen des Normalen überschreitet, sind die Bedingungen für die wissenschaftliche Erforschung des übernormalen religiösen Lebens natürlich besonders günstig, wennschon auch er niemals vermag, den andern Forschern ein Nacherlebnis möglich zu machen, das ihnen durch ihre Natur versagt ist. Solchen übernormalen religiösen Prozessen gegenüber hat ein in der Hauptsache rein rationales Verfahren Platz zu greifen. Nur die untersten Stufen der Erlebnisse der Mystiker sind uns in der Phantasie noch unmittelbar zugänglich, die höheren können wir nur mit dem Verstande begreifen, indem wir uns auf Grund unseres normalen seelischen Materials begriffliche Konstruktionen von ihnen herstellen. Immerhin stehen wir auch ihnen anders gegenüber als etwa materiellen Geschehnissen, die uns innerlich völlig fremd bleiben. Es steht auch anders mit jenen Zuständen, als es etwa mit einem neuen Sinnesorgan stehen würde. Die Tierpsychologie hat es wahrscheinlich gemacht, daß gewisse Tiere, bestimmte Insekten, Sinnesorgane besitzen, die uns völlig fehlen. Wie solche neuen Sinnesphänomene beschaffen sind, bleibt uns völlig unbekannt, so unbekannt, wie dem von Geburt an Blinden die Farben bleiben. Mit den höheren religiösen Zuständen steht es anders. Denn nach allem, was wir aus den Selbstzeugnissen über sie wissen, ergibt sich, daß in ihnen im wesentlichen keine spezifischen neuen psychischen

Erkenntnisweise anormaler religiöser Zustände.

Funktionen auftreten, sondern es handelt sich nur um Steigerungen auch im normalen Leben vorhandener Funktionen, mit denen sich meist eine Herabsetzung anderer unmittelbar verbindet. Wenn wir so auch nicht imstande sind, etwa die Intensität der Freude, welche den Ekstatiker erfüllt, wirklich nachzufühlen, so können wir uns doch rein begrifflich die Steigerung und Rangerhöhung seiner Freude denken. So sind wir also auch in der Religionspsychologie teilweise auf ein wesentlich rationales Erkenntnisverfahren angewiesen.

Das Quellenmaterial der Religionspsychologie.

Quellenmaterial der Religionspsychologie.

Nachdem wir uns über die Methode der Religionspsychologie Klarheit verschafft haben, fragen wir nunmehr nach ihren Quellen, nach dem Material, das ihr zu Grunde zu legen ist. In diesem Punkt gilt nun, daß das Material der Religionspsychologie im wesentlichen das gleiche wie das der historischen Religionswissenschaft ist. Nur die Gesichtspunkte beider Disziplinen sind, wie wir sahen, verschieden.

Ich gebe eine Übersicht über dies Material, indem ich es nach seiner Bedeutung für die Religionspsychologie ordne.

1. Religiöse Selbstbekenntnisse erster Ordnung.

1. An erster Stelle stehen natürlich die bewußten Selbstzeugnisse religiöser Menschen, die religiösen Konfessionen und Autobiographien. Als Beispiele solcher nenne ich aus dem späteren Altertum die Selbstbetrachtungen Marc Aurels (*εἰς ἑμαυτόν*) und Epiktets Handbüchlein der Moral (*ἐγχειρίδιον*), sodann aus der christlichen Antike die Konfessionen Augustins (eine ausgezeichnete deutsche Übersetzung stammt vom Freiherrn v. Hertling, Freiburg 1907), ferner die Autobiographie der heiligen Therese, welche religionspsychologisch von außerordentlich hohem Wert ist, die Selbstbiographie des deutschen Mystikers Heinrich Suso (Seuse), ebenfalls wertvoll, aber der der heiligen Therese nicht gleichstehend (neuhochdeutsche Übersetzung von Denifle), die Selbstbekenntnisse des Ignatius von Loyola, die der Vatikan leider noch immer nicht in vollem Umfange herausgegeben hat, endlich aus der Zeit Ludwigs XIV. die Autobiographie der Madame Guyon (oder Guion — die Schreibweise wechselt).

Es erwächst hier die Aufgabe, solche Selbstzeugnisse aufzuspüren, wo wir sie noch nicht kennen, oder zu ihrer Abfassung anzuregen, so vor allem bei den nichtchristlichen und den primitiven Religionen. Es können sich hier die Missionen bedeutende Verdienste erwerben. Das Verfahren wird bei primitiven Religionen im allgemeinen darin bestehen, zum Christentum bekehrte Eingeborene, welche in der Missionsschule den gehörigen Unterricht genossen haben, zur Abfassung von Schilderungen ihres früheren religiösen Zustandes anzuregen, die primitive Religiosität

von ihnen beschreiben zu lassen. Es ist ein derartiges Unternehmen bereits im Gange. In den „Quellen der Religionsgeschichte", welche „im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen" herausgegeben werden (im Verlag von Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen), befinden sich zwei Sammlungen von Selbstzeugnissen von Eingeborenen, die auf Veranlassung von Missionaren geschrieben wurden. In einem Fall handelt es sich um die Bataks, einen Volksstamm im indischen Archipel, im andern Fall um einen Stamm aus Deutsch-Togo, die Eweer: Lic. Joh. Warneck, „Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des indischen Archipels" (Göttingen 1909) und J. Spieth, „Die Religion der Eweer in Süd-Togo" (ebenda 1911).

2. Religiöse Selbstbekenntnisse zweiter Ordnung.

2. An zweiter Stelle stehen alle andern, religiöse Eigenerlebnisse aussprechenden Schriften religiös hervorragender Personen, so die übrigen Schriften der heiligen Therese, die Exerzitien des Ignatius, die Werke des spanischen Mystikers Johannes vom Kreuz, eines Zeitgenossen und Vertrauten der heiligen Therese. Aus der Antike nenne ich Platons Schriften, sodann die Enneaden Plotins, die heiligen Reden des Aristides (ἱεροὶ λόγοι), von denen G. Misch in seiner Geschichte der Autobiographie, Bd. I, Leipzig, eine ausgezeichnete Analyse gibt, aus der frühchristlichen Religiosität die Briefe des Neuen Testaments.

3. Biographien u. a. über

3. Erst an dritter Stelle kommen zu stehen die Biographien anderer religiöse Menschen, so z. B. „Die Vita des Plotin" von der Hand seines Schülers Porphyrius (deutsch von H. F. Müller in seiner Übersetzung der Enneaden Plotins), auch die Evangelien und die Apostelgeschichte, ferner die zahllosen Heiligen-Biographien des christlichen Mittelalters; aus der nichtchristlichen Religiosität: die alten Schriften über das Leben Buddhas, Konfutses und anderer. Derartige Darstellungen sekundärer Art, die also nicht auf die behandelte Persönlichkeit selbst zurückgehen, sind stets mit Kritik zu betrachten. Ihr Quellenwert ist um so größer, je näher sie dem Zeitalter der behandelten Individualität stehen oder je näher gar der Verfasser ihnen stand. Zuweilen offenbaren derartige Darstellungen mehr vom Geist des Verfassers und seiner Zeit als vom Geist dessen, über den er schreibt. So hat der jung verstorbene Theologe W. Wrede („Das Messiasgeheimnis in den Evangelien", Göttingen 1901) die Angaben des Neuen Testamentes über das Messiasbewußtsein Jesu lediglich als Ausdruck und Niederschlag der frühen Christengemeinden angesehen wissen wollen, während Jesus selbst nach ihm ein derartiges Bewußtsein nicht besessen hat. In diesen Zusammenhang gehört auch die gesamte moderne religionsgeschichtliche Literatur. Moderne Darstellungen sind zuletzt nur als Einleitung und Wegweiser zu den

letzten Quellen selbst anzusehen, die niemals durch eine abgeleitete Darstellung ersetzbar sind. Der Totaleindruck, den die Beschäftigung mit einer Quelle zurückläßt, ist auf andere Weise nicht zu gewinnen. Auch ist der Gehalt der Quellen gar nicht auszuschöpfen. Man kann an jede Quelle mit einem neuen Gesichtspunkt herantreten, mit dem zuvor noch nicht an sie herangetreten war. Mit einer einmaligen flüchtigen Lektüre ist es allerdings niemals geschehen. Manche Quellen, so z. B. die Bekenntnisse des Ignaz von Loyola, wirken bei der ersten Lektüre unter Umständen sehr nüchtern und gehaltlos. Man muß sie öfter lesen, und man muß vor allem ihrer Wirkung auch Zeit geben, man muß an sie denken, dann fangen sie an zu leben.

4. Objektive Dokumente.

4. Viertens kommen in Betracht die „objektiven" religiösen Dokumente: Liturgien, Hymnen und dergleichen, wie sie den Kulten zugrunde liegen. Albrecht Dieterich hat geglaubt, sogar eine Liturgie der Mithrasreligion, jener Konkurrentin des Christentums im römischen Imperium beim Kampf um die Weltherrschaft, rekonstruieren zu können („Eine Mithrasliturgie", Leipzig 1903, 2. Aufl. 1910).

5. Dichtungen.

5. An fünfter Stelle stehen dichterische Erzeugnisse, aus welchen religiöse Zustände erkennbar sind. So sind aus dem Altertum zu nennen die Bacchantinnen des Euripides, in denen sich der griechische Dionysoskult spiegelt, oder der Roman Metamorphosen des Apuleius — ein sehr wichtiges Zeugnis für die spätantike Religiosität. Für manche Zeitalter sind wir ganz oder überwiegend auf solche Zeugnisse der Dichtung angewiesen, so für das homerische Zeitalter. Ein anderes Beispiel ist die Edda.

6. Die übrige literarische Produktion.

6. An sechster Stelle endlich steht die übrige Literatur eines Zeitalters, denn je mehr man in den Geist einer Zeit überhaupt eindringt, um so besser wird man auch religiöse Selbstzeugnisse aus ihr verstehen und beurteilen. Die dem Boden Ägyptens wieder neu entstiegenen Papyri werfen, wie Deißmann („Licht vom Osten", 2. u. 3. Aufl., Tübingen 1909) gezeigt hat, manches helle Licht auf die frühchristliche Religiosität.

7. Die Kunst.

7. Schließlich kommt die Kunst jedes Zeitalters mit in Betracht; denn auch in ihr, die stets aus dem Ganzen der Seele hervorgeht, spiegelt sich das Verhältnis einer Zeit zum Übersinnlichen, so in der Renaissancekunst die Religion der Renaissance, in den griechischen Tempelbauten die des Griechentums, die mittelalterliche christliche Religiosität in der Gothik usw.

Allgemein ist über die Benutzung und Verwertung des Quellenmaterials zu sagen: Die bedeutendsten und am meisten fördernden religionspsychologischen Leistungen erfolgen — wie auf allen wissen-

schaftlichen Gebieten — stets auf breiter wissenschaftlicher Basis. Bei jeder Arbeit heißt es: das Ziel fest ins Auge fassen und dauernd im Auge behalten, aber viel in sich geistig aufnehmen.

Literatur.

Allgemeine religionspsychologische Literatur.

Ehe wir weiter gehen, einige Worte über die allgemeinere religionspsychologische Literatur. Eine gute kurze Übersicht über die Aufgaben der Religionspsychologie bietet R. Wielandt, „Das Problem der Religionspsychologie", Tübingen 1910 (ein Vortrag). Mit den Prinzipienfragen, mit der Aufgabestellung und den Methoden der Religionspsychologie sowie ihrem Verhältnis zur theologischen Dogmatik beschäftigen sich ferner das Buch von G. Faber, „Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Eine prinzipielle Untersuchung zur systematischen Theologie", Tübingen 1913, sowie Th. Flournoys Abhandlung: „Les Principes de la Psychologie religieuse" in: „Archives de Psychologie" II, 1903. Gute Einführungen in die Lage der Probleme geben mehrere Zeitschriften-Abhandlungen E. W. Mayers (Die Titel bei Faber S. IX).

Das Werk von William James: „The Varieties of Religious Experience. A Study on Human Nature", London 1902, nannte ich bereits. Die Übersetzung von Wobbermin unter dem Titel: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit", Leipzig 1907, 2. Aufl. 1914, ist vortrefflich, hat aber leider auf eigene Hand einige Kürzungen vorgenommen.

Eine zusammenfassende Gesamtdarstellung der seitdem erfolgten amerikanischen Forschungen gibt G. B. Cutten: „The psychological Phenomena of Christianity", London 1909. Dagegen ist der Titel von Edwin D. Starbucks Werk: „The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness", London 1899, deutsch unter dem Titel: „Religionspsychologie", 2 Bände, Leipzig 1909, mißverständlich. Das Buch enthält keine allgemeine Religionspsychologie, sondern nur die — interessanten — Ergebnisse einer Enquête über Bekehrungserscheinungen methodistischer Art, wie sie in Nordamerika nicht selten sind. Mißverständlich ist auch der Titel von Th. Flournoys, deutsch unter dem Titel: „Religionspsychologie", Leipzig 1911, erschienener Schrift: es handelt sich um die Analyse von sechs Fällen autobiographischer religiöser Mitteilungen, wie der Titel des französischen Originals es auch sagt: „Observations de Psychologie religieuse" in: Archives de Psychologie Bd. II (1903).

Weiter greift James H. Leuba, „A Psychological Study of Religion", New York 1912, französisch: „La Psychologie des Phénomènes religieux", Paris 1914. Ein wertvolles Buch ist ferner E. Murisier, „Les Maladies

du Sentiment religieux", 2. éd. Paris 1903; es behandelt Erscheinungen wie die Ekstase (diese vortrefflich) und den Fanatismus.

Eine Anzahl von nicht uninteressanten, allerdings etwas feuilletonistischen Aufsätzen über Berliner Sekten hat Th. Kappstein unter dem Titel: „Psychologie der Frömmigkeit", Leipzig 1908, veröffentlicht.

Über primitive Religiosität sind das deutsche Hauptwerk die „Mythus und Religion" behandelnden Bände von W. Wundts Völkerpsychologie, 3 Bände, Leipzig 1905—09, 2. Aufl. 1910—1915. Ihm stehen zur Seite Wundts „Elemente der Völkerpsychologie", 1. und 2. Aufl., Leipzig 1912, ein bedeutendes, auch formal hochstehendes Werk, das keine Spur von Altersschwäche zeigt. Bewegt sich Wundt noch durchaus in den Bahnen der traditionellen Evolutionslehre, so geht über dieselben in einem modernen Sinne hinaus das materialreiche Werk des Holländers H. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, 2 Bände, Bonn 1911.

Weitere Einzelliteratur für die in der vorliegenden Schrift behandelten Gegenstände nenne ich an späteren Stellen.

Zeitschriften.

Auch mehrere religionspsychologische Zeitschriften sind vorhanden: „The American Journal of Religious Psychology and Education", herausgegeben von Stanley Hall, seit 1904. „Zeitschrift für Religionspsychologie, Grenzfragen der Theologie und Medizin", 1907—1913 (mit Arbeiten von recht verschiedenem Wert). „Archiv für Religionspsychologie", seit 1914. Die französischen z. T. recht wertvollen Zeitschriftenarbeiten sind meist in der „Revue philosophique" erschienen. — In Betracht kommen auch das „Archiv für Religionswissenschaft" und „Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten", Gießen, seit 1903 (begründet von dem zu früh verstorbenen A. Dieterich), sowie die Revue de l'Histoire des Religions.

Religionsphilosophische Werke.

Zu berücksichtigen ist auch die religionsphilosophische Literatur. Ich nenne daraus: Hegel, „Vorlesungen über Religionsphilosophie", Gesamt-Ausgabe Bd. XI und XII. Ludwig Feuerbach, „Vorlesungen über das Wesen der Religion", Neue Gesamt-Ausgabe Bd. VIII, Stuttgart 1908. Otto Pfleiderer, „Das Wesen der Religion", Leipzig 1869. E. v. Hartmann, „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung", Berlin 1882. Derselbe, „Die Religion des Geistes", Berlin 1882. Herm. Siebeck, „Lehrbuch der Religionsphilosophie", Freiburg und Tübingen 1893 (wohl das beste religionsphilosophische Werk der Gegenwart). Georg Runze, „Katechismus der Religionsphilosophie", Leipzig 1901. Höffding, „Religionsphilosophie", Leipzig 1901. Sabatier, „Esquisse d'une Philosophie de la Religion, d'après la Psychologie et l'Histoire", 3. ed., Paris 1897, deutsch Tübingen

1898. K. Oesterreich, „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem", Berlin 1915.

Religionsgeschichte.

Von den zusammenfassenden Werken der Religionsgeschichte sind die besten: Conrad von Orelli: „Allgemeine Religionsgeschichte", 2 Bände, 2. Auflage, Bonn 1911. Chantepie de la Saussaye (in Verbindung mit andern), „Lehrbuch der Religionsgeschichte", 2 Bände, 3. Auflage, Tübingen 1905. „Die Kultur der Gegenwart": Teil I, Abt. 3, I: „Die Religionen des Orients", 2. Auflage, Berlin 1913; Teil I, Abt. 4, I: „Geschichte der christlichen Religion", 2. Auflage, 1909.

Eine gute Ergänzung zu diesen Werken stellen zwei Sammlungen von Quellenstücken dar: A. Bertholet (in Verbindung mit andern), „Religionsgeschichtliches Lesebuch", Tübingen 1908 — Edv. Lehmann (mit andern), „Textbuch der Religionsgeschichte", Leipzig 1912, denn allgemein gilt: unersetzlich und von Hauptwert für jeden tiefer Interessierten sind überall die Originalberichte. Alle ernste wissenschaftliche Beschäftigung mit der Religion muß auf sie zurückgehen.

Drittes Kapitel.

Der Begriff und das Wesen der Religion.

Begriffsbestimmung und Wesen der Religion.

In dem vorigen Kapitel war von den Methoden der Religionspsychologie die Rede. Wir wollen auf diesen Gegenstand nicht mehr zurückkommen, sondern wenden uns sogleich einer neuen Aufgabe zu, nämlich dem Versuch einer genaueren Definition, einer Begriffsbestimmung der Religion. (Eine größere Anzahl Definitionen der Religion ist zusammengestellt bei James H. Leuba, „A Psychological Study of Religion", New York 1912, französisch Paris 1914, 1. Anhang.) Wir werden damit gleichzeitig zu der Frage nach dem Wesen der Religion geführt, — was ist allen den verschiedenen Phänomenen, die wir als Religion bezeichnen, gemeinsam? Die erste Gefahr, die wir zu vermeiden haben, ist die, daß wir die Definition der Religion zu eng gestalten. Wir dürfen nicht bloß die höheren Formen der Religion ins Auge fassen. Wenn wir etwa Schleiermachers Auffassung der Religion zu Grunde legen würden, der sie als sich abhängig fühlende Hingabe des Menschen an das Unendliche auffaßt, so würden wir mit dieser Definition allen niederen Stufen der Religion gegenüber Schiffbruch erleiden. Sie paßt nur für gewisse höhere Formen des religiösen Lebens.

Man könnte nun vielleicht meinen, dem Wesen der Religion am besten dadurch auf den Grund zu kommen, daß man von der Entstehung der Religion ausgeht. Aber das wäre ein völlig verfehlter Weg, denn wir

wissen nichts wirklich Positives über die eigentlichen Anfänge der Religion, die vor aller Geschichte liegen. Wir können darüber nur Hypothesen bilden. Wir kennen jedes Volk immer nur als bereits in einem bestimmten sozialen, religiöse Momente in sich schließenden Kulturzustande befindlich.

Wir müssen deshalb auch bei dem Versuch, eine Begriffsbestimmung der Religion zu gewinnen, von der Betrachtung des historisch gegebenen religiösen Lebens ausgehen. Schon die Zahl der höheren Religionen ist, wenn wir jede relativ geschlossene Religionsgemeinschaft als eine solche ansehen, unübersehbar. Dazu kommt noch eine Unzahl primitiver Religionsformen. Wir haben nicht nötig, jetzt sofort auf die niederen Religionsformen näher einzugehen. Eine allgemeine Vorstellung von ihnen ist heute Gemeingut. Später werden wir das primitive religiöse Leben im einzelnen näher zu behandeln haben, im Moment genügt die ungefähre Vorstellung von demselben, die heute jeder Gebildete hat.

Haben alle diese verschiedenen Tatbestände, die wir „Religion" nennen, überhaupt etwas Gemeinsames? Oder wenden wir das Wort etwa vielleicht auf ganz verschiedene Dinge an, die zum Teil gar nichts miteinander gemein haben, sondern nur Glieder eines historischen Prozesses bilden, der in seinen Anfängen etwas ganz anderes ist als an seinem Ende? Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß in der Tat alle jene menschlichen Zustände etwas Gemeinsames haben. Und zwar läßt es sich in der folgenden allgemeinsten Definition der Religion aussprechen: *Religiosität besteht in Lebensbeziehungen, das heißt in Gemüts- und Willensbeziehungen zu übermenschlichen Wesenheiten, die unter Umständen, aber nicht notwendig auch Gegenstand einer persönlichen Erfahrung sein können, auf jeden Fall aber als existierend anerkannt werden müssen.* Die Definition der Religion.

Diese Definition ist so allgemein, wie die Religionswissenschaft und auch die Religionspsychologie sie braucht. Wir kommen mit ihr durch das Untersuchungsmaterial, das nun einmal de facto den Gegenstand der Religionsforschung ausmacht, hindurch. Es fällt nichts davon, als nicht von ihr betroffen, sozusagen unter den Tisch. Die Definition ist deshalb als zweckmäßig zu bezeichnen. Logisch stünde natürlich nichts im Wege, Religion auch anders, weiter oder enger, zu definieren, oder andere Dinge mit diesem Worte zu bezeichnen, aber es wäre nicht zweckmäßig.

Wir gehen nun die Definition im einzelnen durch und betrachten die verschiedenen Teile, aus denen sie besteht, genauer.

Die intellektuelle Basis jeder Religiosität ist der Glaube an göttliche Wesenheit(en). Wo er fehlt, haben wir es nur mit religiösen Phantasievorstellungen, nicht aber mit eigentlicher Religiosität zu tun. Doch reicht

auch rein intellektuelle Beschäftigung mit dem Göttlichen dazu nicht aus. Wenn sich jemand rein theoretisch, ohne irgendwie gefühlsmäßig beteiligt zu sein, mit den „übermenschlichen Wesenheiten" beschäftigt, so nennen wir ihn noch nicht religiös, selbst dann nicht, wenn er rein theoretisch ihre Existenz bejahte. Wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen ist noch keine Religion. Damit wir von Religiosität sprechen, muß noch etwas anderes hinzukommen. Das Individuum muß zu jenen übermenschlichen Wesenheiten in affektive und voluntative Beziehungen treten. Furcht, Angst, Entsetzen, Schrecken vor den Göttern, oder umgekehrt Scheu, pietas, Liebe, Verehrung sind derartige Beziehungen. Aus diesen Beziehungen ergeben sich dann eventuell noch Handlungen: Gebete, Opfer, Anbetungsakte und dergleichen. Nur gewisse „negative" feindliche Gemütsbeziehungen begründen keine Religiosität, sondern sind vielmehr anti- oder irreligiös, so die skeptische Ablehnung. Unter Skepsis verstehen wir stets nicht bloß eine rein theoretische Leugnung der Existenz, sondern eine gewisse gleichzeitige feindselige, gefühlsmäßige Abweisung. Ebensowenig ist es noch Religion, wenn etwa ein Neger aus Zorn seinen Fetisch prügelt oder ein Römer die heiligen Hühner durch Hunger zu einem bestimmten Termin freßlustig machte, um von den Göttern ein günstiges Vorzeichen und damit auch einen günstigen Ausgang eines Unternehmens gleichsam zu erzwingen. Auch die trotzige prometheische Auflehnung werden wir nicht als Religiosität gelten lassen:

„Ich Dich ehren? Wofür? | Hast Du die Schmerzen gelindert | Je des Beladenen? | Hast Du die Tränen gestillt | Je des Geängsteten? | Hat nicht mich zum Manne geschmiedet | Die allmächtige Zeit | Und das ewige Schicksal, | Meine Herren und Deine?"

Nur in Ausnahmefällen werden wir es zweckmäßig finden, den Begriff der Religiosität so zu erweitern, daß noch dieses Gemütsverhältnis darunter fällt.

Die religiösen Wesenheiten.

Die Wesenheiten, denen gegenüber religiöse Beziehungen stattfinden, sind in der Regel als geistiger Natur zu denken. Wir müssen hier die alte falsche, auf christliche Missionare zurückgehende Auffassung abweisen, als wenn für die Fetischgläubigen der Stein, der Baum oder sonst ein Gegenstand, den sie als Fetisch verehren, dasselbe tote Objekt ist, wie für uns ein solcher lebloser Körper es ist. Diese Auffassung ist nicht richtig. Für den Fetischverehrer ist der Fetischgegenstand gleichsam nur der Körper eines Gottes. Er glaubt, daß dem Stein oder Baum ein seelisches Leben innewohnt, das seinem eigenen ähnlich ist. Er steht dem Fetisch anders gegenüber, als etwa der heutige Amuletträger dem Amulett gegenübersteht. Wer ein Amulett trägt, für den ist ein Amulett in der Regel ein Gegenstand wie andere seiner Art, nur mit dem Unter-

schied, daß er neben seinen gewöhnlichen physikalischen Eigenschaften noch eine bestimmte andere besitzt, z. B. daß er kugelsicher macht. Oder umgekehrt beim Gegenteil des Amuletts: es wird berichtet, daß 1870 die Wege zu den Schlachtfeldern mit fortgeworfenen Karten besät waren. Die Soldaten glaubten, daß eine Karte die Kugel anziehe, — diese eine singuläre Eigenschaft wurde der Karte noch neben ihren übrigen Eigenschaften beigelegt. Der Fetisch dagegen ist in den Augen seines Verehrers viel mehr, er ist ein beseeltes Wesen, das eine allgemeine menschenüberlegene Macht besitzt.

Die Menschenüberlegenheit ist eine wesentliche Eigenschaft der göttlichen Wesen. Nicht dagegen dürfen wir sie ohne weiteres als transzendent ansehen. Wenn wir die Religion als Gemütsbeziehung zu transzendenten geistigen Wesenheiten definieren wollten, so wäre das unhaltbar. Die göttlichen Wesen der antiken Religiosität, vor allem die niederen, sind nicht eigentlich transzendent. Denn die Nymphen, Faune, Silvane usw. leben auf der Erde. Auch die höheren Gottheiten leben innerhalb der gegebenen Welt, — meist auf dem Olymp, sie kommen aber häufig auch auf die Erde hinab. Ich erinnere an die Episoden aus Homer: Apollo sendet von fern seine verderblichen Pfeile ins Lager der Griechen, Athene zeigt sich dem Helden im Schlachtgetümmel, Leukothea reicht Odysseus den rettenden Schleier. Aber auch die göttlichen Wesen der christlichen Religiosität sind nicht ganz transzendent. Auch das Christentum kennt Gotterscheinungen. Sehen wir selbst ab von den Erscheinungen des auferstandenen Christus und der Himmelfahrt, so gibt es doch auch noch spätere solche Fälle: Christus erscheint z. B. Paulus vor Damaskus. Offenbarungen mannigfacher Art eröffnen den Blick zum sonst Transzendenten, machen das sonst Unerfahrbare zum Erfahrenen. Im ganzen freilich ist die Distanz der göttlichen Wesenheiten von der Erde größer geworden. Der christliche Himmel, in dem sie leben, liegt, auch wo er sinnlich gedacht wird, weiter von der Erde entfernt als der Olymp. Nur die Peripherie der göttlichen Zone, Engel und Heilige, zeigen sich öfter auf Erden. Absolut transzendent sind die göttlichen Wesen des Christentums aber auch da oft nicht, wo sie ganz unsinnlich gedacht werden; nach dem Glauben vieler Frommen ist eine innere Erfahrung von Gott möglich. Wir dürfen also Religiosität unter keinen Umständen als Gemütsbeziehung zu transzendenten Wesen definieren. Wohl aber, wie schon gesagt, ist eine gewisse, wenn auch unter Umständen nur beschränkte Menschenüberlegenheit der betreffenden Wesen erforderlich. Daß der Gott irgendwie übermenschliche Macht hat, ist es eigentlich, was ihn zunächst zum Gott macht, selbst wenn er sich nur rascher durch den Raum bewegen kann und nicht an die Grenzen der menschlichen Bewegungsfreiheit

gebunden ist. Ferner ist stets auch die Lebensdauer der Götter entweder eine unbeschränkte oder doch der des Menschen überlegene.

Auch dagegen erheben sich Bedenken, etwa den geistigen Charakter der göttlichen Wesenheiten mit in die Definition aufzunehmen. Die indische Religiosität kennt keine eigentliche Gottheit im Sinne der übrigen Religionen. Das Brahman ist nicht ein psychisches persönliches Wesen wie Zeus oder der Gott-Vater des Christentums. Es ist auch nicht materiell, sondern steht gewissermaßen über Materie und Geist im gewöhnlichen Sinne. Auch Fichte werden wir die Religiosität nicht abstreiten, obwohl die Stelle der Gottheit bei ihm von der unpersönlichen, sittlichen Weltordnung eingenommen wird. Seine Gegner im Atheismusstreit hatten unzweifelhaft Recht, wenn sie ihm vorwarfen, daß er die Existenz eines persönlichen Gottes negiere, Unrecht aber, wenn sie ihn deshalb als irreligiös ansahen. Und auch Platos Verhältnis zur Ideenwelt, vor allem zur Idee des Guten, die bei ihm die Rolle der Gottheit spielt, ist unzweifelhaft religiöser Natur, obwohl die Ideen nicht eigentlich geistig-psychische Wesen sind. Aus diesem Grunde habe ich in der Definition der Religion von „übermenschlichen Wesenheiten" gesprochen, weil dieser Ausdruck zur Not auch noch diese anderen Wesenheiten in sich einbegreift.

Die meisten Definitionen der Religion sind viel enger und meist etwas normativer Natur. Nach der konkreten Entwicklung der Religionswissenschaft wäre es aber unpraktisch, eine Definition der Religion zu geben, die nicht hinreichend weit wäre, um alles das, was nun einmal unter dem Titel „Religion" behandelt zu werden pflegt, zu umfassen.

Engere Definitionen der Religion.

Daß eine so weite Begriffsbestimmung freilich auch ihre Mängel hat, liegt auf der Hand. In der Tat tun wir gut, von diesem weitesten Religionsbegriff noch Religiosität im engern Sinne zu unterscheiden. Es handelt sich bei ihr um ganz bestimmte Erhebungszustände, wie sie außerhalb der Religion nicht auftreten. Ich vermag Simmel nicht zuzustimmen, wenn er den „Kultus" des Vaterlandes, der Kaste, der Ehre in eine Reihe mit der Religion zu stellen geneigt ist (Die Religion, Frankfurt 1906). Gewiß kann die Hingabe an sie eine gleich große sein, aber die Erlebnisse sind doch andere. Echte Religiositätserlebnisse treten nur auf bei der Hingabe an höhere Wesen, wobei Voraussetzung ist, daß dieselben nicht als wertfeindlich gedacht werden. Als seelenhafter Natur braucht ein solches Wesen freilich nicht gedacht werden. Eine nähere Definition der religiösen Gefühle scheint nicht möglich, weil es sich um letzte Erlebnisqualitäten handelt. Es sind, wie schon James betont, Erlebnisse von besonderer Feierlichkeit, es sind eigenartige Erhebungszustände des Ich. Ein Erlebnis der Vergnügtheit, des Komischen, der Feindschaft oder der Gleichgültigkeit kann nicht religiös sein.

Die allgemeine Tendenz der Entwicklung der Religion ist im großen und ganzen die einer Vergeistigung und Versittlichung der Gottheiten gewesen; diese bringt es mit sich, daß sich schließlich der Begriff der Religion in dem soeben bezeichneten Sinne verengt. Während wir Dämonenverehrung, Zauberei u. dgl. bei primitiven Völkern und selbst in der Antike mit zur Religion rechnen, pflegen wir sie, wo sie uns in der Gegenwart entgegentreten, nicht mehr als solche, sondern als Aberglauben zu bezeichnen, der nicht als zur Religion gehörig, sondern als eine Art Gegenstück zu ihr angesehen wird.

Wo es sich um gesteigerte Religiosität handelt und sie das ganze Leben beherrscht, pflegt die Verengerung des Wortgebrauchs noch weiter zu gehen. Die Orthodoxie aller Kirchen läßt immer nur ihre eigene Art als Religiosität gelten. So ist es beim Katholizismus wie beim Protestantismus, in der römischen Kirche wie in der russischen, im Christentum wie im Islam. Besonders deutlich zeigt sich diese Verengerung des Wortes Religion bei allen Sekten.

II. Teil. Die Formen der Offenbarung.

Viertes Kapitel.

Die Offenbarungen im allgemeinen. — Die Visionszustände.

Die Offenbarungen im allgemeinen.

Das religiöse Weltbild.

Wer religiöses Leben verstehen will, der muß sich lösen von dem Weltbild der Gegenwart, in dem wir leben. Die schon dem heranwachsenden modernen Menschen fest eingeprägte Auffassung ist die von der Gesetzlichkeit alles Geschehens: Natur und geistige Welt sind die zwei großen Bezirke der Wirklichkeit. Beide sind, mag ihr Verhältnis sein, welches es wolle, beherrscht von Gesetzen, die höchstens von freien menschlichen Willenshandlungen durchbrochen werden. Eine wunderartige sichtbare Einwirkung eines oder mehrerer göttlicher Wesen ist nicht vorhanden. Auch der Mensch verliert, wenn er stirbt, selbst wenn er dann noch weiter leben sollte, woran nur noch wenige einen starken, auf das Leben tieferen Einfluß übenden Glauben haben, allen Zusammenhang mit der Welt. Diese stellt eine sich selbst überlassene Sphäre dar.

Von dieser, wenigstens innerhalb des deutschen Geistesgebietes heute herrschenden Weltauffassung ist die Grundanschauung religiöser Zeitalter durchaus verschieden. Was das religiöse Leben charakterisiert, ist gerade das Fehlen des Glaubens an diesen sich selbst überlassenen

Charakter der Welt und die dauernde Beziehung auf Überweltliches. Der religiöse Mensch lebt in stetem Zusammenhange mit dem Überweltlichen, das er nicht völlig von der gewöhnlichen Wirklichkeit trennt, sondern als sie tragend und in sie eingreifend auffaßt.

Man hat sogar behauptet, der Realitätsumfang der Vergangenheit sei überhaupt wirklich ein anderer gewesen. Davon kann keine Rede sein. Diese Meinung beruht auf einer bloßen Begriffsverwechslung. Verschieden groß ist lediglich der Umkreis dessen, was als reell gilt und galt. Vom Standpunkt der Naturwissenschaft am Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts war real nur die materielle Wirklichkeit, in die eingeschaltet innerhalb des organischen Lebens in der Tierwelt noch psychische Realität auftritt. Der religiöse Mensch aller Zeiten dehnt im allgemeinen die Sphäre des Psychischen viel weiter aus. Für ihn tritt das Psychische nicht nur an einzelnen höchst seltenen Punkten der Wirklichkeit auf, sondern es steht in großer Ausdehnung hinter ihr, und zwar nicht nur in einfacher Gestalt, sondern in der Regel in dreifacher Schicht: Der unendliche Gott, oder auch eine Mehrzahl göttlicher Wesen, der nicht viel weniger mächtige satanische Gegengott oder eine Mehrzahl von Dämonen und die Fülle der abgeschiedenen Seelen — das ist die dreifache geistige Sphäre hinter der materiellen Welt, nicht völlig isoliert neben ihr existierend, sondern in mannigfachen Wechselbeziehungen zu ihr stehend, in sie eingreifend und den lebenden Menschenseelen sich mehr oder weniger häufig offenbarend.

Die dreifache überweltliche Schicht.

Das Schema hat nicht eine über die Gesamtheit alles religiösen Lebens sich erstreckende Gültigkeit, aber für den weitaus größten Bezirk alles religiösen Lebens der Erde besteht es zu Recht. Es ist mannigfacher Modifikationen fähig; die Bedeutung vor allem, die den drei Seelenwelten im religiösen Bewußtsein der Individuen jeweils zukommt, ist nach Epoche und Erdgegend recht verschieden, aber der Aufbau der Wirklichkeit ist im Grunde überall der gleiche: neben der Wirklichkeit im heutigen Sinne stehen noch drei andere Sphären: eine göttliche, eine dämonische und die pseudolebendige Welt der Toten. Und zwar handelt es sich dabei nicht um bloße als vage empfundene Hypothesen, sondern um eine Überzeugtheit, die an Sicherheit und Kraft nicht hinter der zurücksteht, die unserer Überzeugung von der Existenz fremder Länder zu eigen ist, die wir auch nicht unmittelbar wahrnehmen. Man kann das religiöse Leben nicht verstehen, wenn man sich nicht in diesen Umfang von Realitätsglauben hineinzuversetzen vermag. Die Welt, in der der religiöse Mensch lebt, ist eine andere als die, in der der moderne Naturforscher lebt. Für ihn ist mehr Realität vorhanden als für diesen. Sich das recht zu vergegenwärtigen, ist von so großer Bedeutung, weil es sich

hier nicht um zeitweilige vorübergehende Gedanken handelt, sondern die Überzeugung von dem Umkreis, den die Wirklichkeit hat, ist uns dauernd gegenwärtig in jener intellektuellen Gestalt, die Ach mit dem vortrefflichen Ausdruck Bewußtheit belegt hat. Sie braucht nicht intensiv zu sein, wir brauchen uns ihres Vorhandenseins gar nicht selber bewußt zu sein, aber es genügt, daß wir uns stark in das Weltbewußtsein des religiösen Menschen hineinversetzen — dann werden wir mit derselben zugleich auch der Tatsache bewußt, daß wir dauernd in einem andern leben und dieses andere uns dauernd in gewissem Grade gegenwärtig ist.

Das, was Dilthey als Lebensgefühl der Person bezeichnet, ist von eben dieser allgemeinsten Wirklichkeitsauffassung, die sie mit sich herumträgt, bedingt. Das geistige Lebensgefühl ist nichts für sich Bestehendes, kein letzter Faktor im psychischen Geschehen, sondern von intellektuellen Überzeugungen mitbedingt.

Zu dem Glauben von der Realität Gottes, der Dämonen und Geister, kommt nun für den religiösen Menschen in der Regel noch die ebenso fundamentale Überzeugung von den Wechselbeziehungen zwischen der empirischen Welt im gewöhnlichen Sinne und jenen drei anderen Wirklichkeitsschichten hinzu. Daß Gott (bzw. die Götter) in die Wirklichkeit eingreift, daß der Teufel (bzw. die Dämonen) in ihr sein Wesen treibt, daß die abgeschiedenen Seelen in ihr, meist unsichtbar, gegenwärtig sind oder wenigstens zeitweilig in sie zurückkehren, — diese Überzeugungen sind mit jener allgemeinsten Realitätsüberzeugung unmittelbar verknüpft. Je nach Epoche und Ort tritt auch hier bald die eine, bald die andere Seite in der Vordergrund, unter Umständen in einem Maße, daß die übrigen völlig verschwinden, oder sie befinden sich nahezu im Gleichgewicht miteinander. Gerade das färbt das Lebensgefühl des religiösen Menschen recht verschieden. Der dämonengeängstete Mensch des späteren Altertums oder primitiver Kulturen ist ein anderer als der Dulder Odysseus, in dem der Götterglaube das Übergewicht hat.

In gewissen Fällen sublimierter, philosophischer Religiosität versagt das Schema freilich, so beim Pantheismus. Aber auch in ihm ist ein Bezug zum Überweltlichen enthalten. Auch der Pantheist geht nicht wie der Realist in der unmittelbaren Einzelwirklichkeit auf, sondern er lebt in dauerndem Bezug auf das als göttlich aufgefaßte „All". Der Begriff der „göttlichen Totalität der Dinge" spielt bei ihm die Rolle des Überweltlichen. Insofern besitzt auch er ein anderes Realitätsbewußtsein als der nüchterne Realist, der nur in den Einzelerfahrungen lebt.

Das Überweltliche des Pantheismus.

Das intellektuelle Verhältnis des Menschen zu den über den Bereich der gewöhnlichen Erfahrung hinausgehenden Schichten von Realität ist in Zeitaltern von der geistigen Struktur des unserigen, daß dieselben

Die Erfahrung des Transzendenten.

lediglich für reell gehalten werden, eine unmittelbare Wahrnehmung aber gemeinhin für unmöglich gilt. Erfahrbar ist nur die empirische Wirklichkeit im üblichen Sinne dieses Ausdrucks. Die innigste Verehrung Jesu zwingt ihn, auch wo er als unsterblich gedacht wird, nicht in die Zone unseres Lebens zurück. Das Entscheidende für alle religiösen Zeitalter dagegen ist, daß diese scharfe Scheidewand zwischen Welt und Überweltlichem aufhört. Sobald das religiöse Leben größere Intensität erlangt, tritt, wie schon oben (S. 19) angedeutet worden ist, eine — mindestens vermeintliche — Erweiterung der Erfahrung ein. Das Überweltliche hört auf transzedent zu sein, es wird erfahren. Alle Religionen beruhen auf Offenbarungen. Diese sind aber nichts anderes als ein Erfahren des Überweltlichen, das sich ausnahmsweise kundgibt. Die Formen der Offenbarung sind mannigfache. Das Überweltliche kann visionär erblickt werden. Es können Worte gehört werden, die als seine Aussprüche aufgefaßt werden. Es kann aber auch in mehr innerlicher Weise in Inspirationszuständen mannigfacher Art seinen Eingang in die Wirklichkeit finden. Durch den Mund des Inspirierten kann es ferner seinen Willen verkünden oder dem Schreibenden seine Gedanken eingeben, ihm die Hand führen usw.

Den Hauptformen dieser Offenbarungserlebnisse wollen wir nun im folgenden psychologisch nachgehen.

Die Offenbarungen als Gegenstand der Religionspsychologie.

Vielleicht könnte man meinen, daß diese Gegenstände überhaupt nicht ins Bereich der Religionspsychologie gehören, sondern in dasjenige der dem geisteswissenschaftlichen Forscher in der Regel fernliegenden Religionspathologie, denn wo in aller Welt kommen diese Phänomene heute vor? Es würde in der Tat schwer sein, ja vielleicht würde es überhaupt nicht gelingen, im heutigen Deutschland einen Fall eigentlicher Ekstase nachzuweisen. Leichter würde es sein, Fälle von Visionen oder Glossolalie zu ermitteln. Aber auch von ihnen wäre zuzugeben, daß sie zahlenmäßig seltener Natur sind. Dennoch müssen diese Phänomene von der Religionspsychologie behandelt werden und können nicht der Behandlung an einer Stelle anheimgegeben werden, die in der Regel der Religionswissenschaft so unbekannt bleibt wie die Psychopathologie. Wenn die Religionspsychologie den Anspruch erheben und erfüllen will, eine psychologische Grundlegung der Religionswissenschaft zu sein, so ist die Behandlung jener Phänomene für sie unabweisbar wegen ihrer Verbreitung und ihrer Bedeutung in der Religionsgeschichte. So wenig sie von Bedeutung sind für das religiöse Durchschnittsleben von heute, so belangvoll sind sie, sobald wir uns den Quellen der christlichen Religion zuwenden. Aber nicht nur in den Anfängen des Christentums stoßen wir auf sie, sondern jede Religion, ja fast jede Sekte nimmt ihren Ursprung

aus derartigen Tatbeständen. Später glätten sich dann freilich stets die Wogen, der Strom des religiösen Lebens fließt ruhiger dahin. Aber jedesmal, wenn wieder eine Woge sich emporhebt, so oft eine neue religiöse Bewegung einsetzt, deren Namen fortan in der Geschichte, und sei es auch nur der speziellen Religionsgeschichte, aufbehalten bleibt, wie etwa in unsern Tagen die Erweckungsbewegung in Wales (1905) oder die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, treten wieder Offenbarungserlebnisse hervor. Aus diesem Grunde gehört ihre Behandlung in eine psychologische Grundlegung der Religionswissenschaft hinein. Eine Religionspsychologie, die über die religiösen Erlebnisse, aus denen neue religiöse Bewegungen ihren Ursprung nehmen, keinen Aufschluß gäbe, wäre unzureichend. Es sind die Tatbestände der Religionsgeschichte selbst, welche uns zwingen, uns mit Phänomenen zu beschäftigen, die dem Gebiet des Nichtnormalen angehören, und die die Kenntnis ihres psychologischen Wesens von jedem Religionsforscher fordern.

Das Leben selbst zeigt nun oft verschiedene Phänomene miteinander verbunden. Der religiöse Schöpfer hat meist z. B. sowohl Visionen wie Inspirationszustände. Die Analyse fordert ihre Isolierung. Erst wenn uns die einzelnen Phänomene bekannt sind, können wir ihrer Verschlingung im faktischen Seelenleben nachgehen. Erst dann auch hat es Sinn, die Frage nach der Rolle, die die einzelnen Phänomene auf den verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion spielen und welche Formen sie jeweils annehmen, aufzuwerfen.

Die Visionen.

Die Sinneserfahrung des Überweltlichen: Visionen, Auditionen usw.

Wir gehen aus von den Visionen und den übrigen Sinneserfahrungen vom Transzendenten, weil sie die Phänomene sind, welche relativ am leichtesten einer psychologischen Analyse zugänglich sind. Die Zahl der Berichte über sie ist unerschöpflich.

Die Visionen gehören zu den häufigsten Offenbarungsphänomenen der Religionsgeschichte, sie begleiten den ganzen Verlauf der religiösen Entwicklung. Schon bei den primitiven Völkern finden sie sich, und sie hören erst auf den Höhen der Kultur auf, oder wenigstens treten sie dann in ihrer Bedeutung völlig zurück. Sie bleiben einflußlos und finden keinen Glauben mehr.

An Beispielen für Visionen, die uns aus dem Alten und Neuen Testament allen bekannt sind, nenne ich die Visionen der israelitischen Propheten, die Erscheinungen des auferstandenen Christus, die Vision des Paulus vor Damaskus, endlich die Vision des Stephanus.

Als Beispiel etwas genauerer Schilderungen soll uns der erste Abschnitt einer Schrift aus der frühen Christenheit, aus dem sogenannten Hirten des Hermas, dienen.

„Der Mann, in dessen Haus ich aufwuchs, hatte mich einer Frau, namens Rhode, nach Rom verkauft. Nach vielen Jahren sah ich diese wieder und begann sie zu lieben wie eine Schwester. Einige Zeit darauf sah ich sie, wie sie im Tiberflusse badete; ich reichte ihr die Hand und half ihr aus dem Fluß herausſteigen. Als ich sah, wie schön sie war, dachte ich in meinem Herzen: Glücklich wäre ich, hätte ich eine Frau von solcher Schönheit und solcher Haltung! Das allein war mein Begehren, nichts weiter. Als ich einige Zeit darauf nach Cumae wanderte und die Schöpferwerke Gottes pries, wie so groß und herrlich und mächtig sie sind, verfiel ich im Gehen in einen tiefen Schlaf. Und ein Geist erfaßte mich und trug mich durch eine unwegsame Gegend dahin, die kein Mensch hätte durchwandern können; die Stelle war nämlich ein steiler Abhang und ganz zerrissen von Gießbächen. Als ich nun den Fluß überflogen hatte, kam ich auf ebenes Land; ich kniete nieder und begann zu dem Herrn zu beten und meine Sünden zu bekennen. Während ich betete, tat sich der Himmel auf, und ich erblickte jene Frau, nach der ich begehrt hatte, wie sie mich aus dem Himmel grüßt und spricht: Sei gegrüßt, Hermas! Ich schaute zu ihr auf und spreche: Verehrte Frau, was tust du hier? Sie aber antwortete mir: Ich ward emporgehoben, um deine Sünden bei dem Herrn aufzudecken. Sage ich zu ihr: Jetzt willst du mich anklagen? Nein, erwidert sie, sondern höre die Worte, die ich dir zu sagen habe: Der Gott, der in den Himmeln wohnt und aus dem Nichts geschaffen hat, was da ist, und es sich hat vermehren und fruchtbar sein lassen um seiner heiligen Kirche willen, zürnt dir, weil du an mir gesündigt hast. Ich antwortete ihr und sage: An dir hätte ich gesündigt? Wie denn? Habe ich dir denn je ein schändliches Ansinnen gestellt? Habe ich dich nicht immer wie eine Göttin verehrt, habe ich dich nicht stets wie eine Schwester voll Achtung geliebt? Was erlügst du mir, Weib, so Böses und Unreines? Sie lacht und spricht zu mir: In dein Herz ist gestiegen die Lust zum Bösen. Oder meinst du nicht, es sei für einen gerechten Mann etwas Böses, wenn die böse Lust in sein Herz hineinsteigt? Allerdings ist es Sünde, und eine große Sünde! Denn der gerechte Mann sinnt nur auf Gerechtes. Wenn er so das Gerechte sinnt, wird sein Ruhm in den Himmeln hoch, und gnädig geneigt ist ihm Gott bei all seinem Tun. Die aber Böses sinnen in ihrem Herzen, ziehen Tod und Gefangenschaft auf sich, sonderlich die diese Welt an sich reißen, sich ihres Reichtums brüsten und nicht auf die künftigen Güter ihr Trachten lenken. Buße tun sollen ihre Seelen, haben sie doch (sonst) keine Hoffnung, denn sie selbst haben verzweifelt die Hoffnung auf ihr Leben fahren lassen. Aber du bete zu Gott, so wird er deine Sünden heilen wie die Sünden deines Hauses und aller Heiligen.

Als sie diese Worte gesprochen hatte, schlossen sich die Himmel wieder. Schrecken und Trauer hielten mich ganz umfangen. Ich sprach bei mir: Wenn mir diese Sünde aufgeschrieben wird, wie werde ich gerettet werden können? Oder wie werde ich Gott versöhnen für meine vollendeten Sünden? Oder mit was für Worten soll ich den Herrn bitten, er möge gnädig sein?" (Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung herausgegeben von Edgar Hennecke, Tübingen 1904, S. 229 f.)

Das zweite Beispiel sei der Autobiographie des deutschen mittelalterlichen Mystikers Heinrich Suso (Seuse) entnommen:

„Da ... geschah es einmal, daß er saß ... und kam in eine Betrachtung des wahrhaften Wortes, das der leidende Hiob sprach: ‚Militia est etc.', des Menschen Leben auf diesem Erdreich ist nichts anderes, denn eine Ritterschaft. In dieser Betrachtung entsanken ihm abermals seine Sinne, und es däuchte ihn, wie dort hinein käme ein sauberer Jüngling, der war gar männlich gestaltet, und brachte mit sich zwei zierliche Ritterschuhe und andere Kleider, die Ritter pflegen zu tragen. Er ging zu dem Diener, und legte ihm an die Ritterkleider und sprach zu ihm: „Sei Ritter! Du bist bisher Knecht gewesen, und Gott will, daß du nun Ritter seiest." Er sah sich selber an in den Ritterschuhen und sprach mit großem Wunder seines Herzens: „Waffen Gott! wie ist es mir ergangen, was ist aus mir worden? Soll ich nun Ritter sein? Ich pflege hinfür viel lieber meines Gemaches!" Und er sprach zu dem Jüngling: „Seit nun Gott will, daß ich Ritter sei, wäre ich dann löblich in einem Streite Ritter worden, so wäre es mir um so lieber." Der Jüngling kehrte sich einethalb ab und lachte und sprach da zu ihm: „Sei ohne Sorge, dir soll noch Streites genug werden" usw. (H. Seuse, Deutsche Schriften, in jetziger Schriftsprache herausgegeben von H. S. Denifle, München 1880, I. Bd. S. 80 f.)

Ehe wir weitergehen, ein Wort über die Bezeichnung „Vision". Dieser Terminus wäre wörtlich genommen zu eng. Denn es werden nicht bloß Erscheinungen gesehen, sondern auch Stimmen gehört: Der Engel spricht zur Maria, die visionär erblickte Herrin zum Hermas; es können auch Musik, Geräusche, Donner usw. in der Vision gehört werden, aber auch Wohlgerüche oder üble Düfte können wahrgenommen werden; kurz, die ganze Skala der Sinneswahrnehmungen kann auch in visionärer Form auftreten. Der Ausdruck „Vision" paßt eigentlich nur für die Gesichtserscheinungen. Er hat sich aber auch für den Gesamtinhalt der Visionen eingebürgert. Die Gehörswahrnehmungen heißen auch „Auditionen", für die visionären Erscheinungen auf den niederen Sinnesgebieten sind dagegen besondere Termini nicht vorhanden oder wenigstens nicht üblich, diese Phänomene sind seltener und von geringerer Bedeutung.

Auditionen und andere Sinneserlebnisse.

Wundts Definition der Visionen.

Welcher Art sind nun, psychologisch betrachtet, die Visionen? Wundt hat ihr Wesen so definieren zu können geglaubt: „Unter dem Namen der Vision lassen sich zweckmäßig Erscheinungen zusammenfassen, die teils als echte Traumbilder, also im Schlafe, teils aber auch in Zuständen ungewöhnlicher zentraler Erregbarkeit im Halbschlaf, in der Hypnose oder bei wachem Bewußtsein eintreten, und die darin übereinstimmen, daß sie mit voller Deutlichkeit Situationen, Personen und Ereignisse vorspiegeln, die entweder in die Zukunft oder aber auch an einen fernen Ort im Raume verlegt werden. Diese letzte Eigenschaft, die Verlegung der unmittelbaren Erlebnisse in zeitliche oder räumliche Ferne, nicht der wache oder halbwache Zustand, ist das einzige charakteristische Merkmal der Vision." (Völkerpsychologie, IV. Bd. I. Tl., S. 179, Leipzig 1910.)

Diese Angaben Wundts, daß der Inhalt der Vision stets in zeitliche oder räumliche Ferne verlegt werde, sind durchaus unrichtig. Sie widersprechen den Zeugnissen der Visionäre so sehr, daß es im Grunde unverständlich ist, wie Wundt überhaupt seine Behauptungen aufstellen konnte. In vielen Fällen, so in dem aus Suso entnommenen Beispiel, ebenso bei den Visionen des auferstandenen Jesus, befindet sich die visionär gesehene Gestalt in der unmittelbaren Nähe des Visionärs und wird auch nicht aus der Gegenwart herausverlegt. Wenn die Jünger den Auferstandenen sahen, so sahen sie ihn unmittelbar vor sich. Die Definition Wundts muß also völlig fallengelassen werden.

I. Die halluzinatorischen Visionen.

Was nun die psychologische Analyse der Visionen angeht, so nimmt die erste und populäre Auffassung der Visionen an, daß es sich um das Sehen von Gestalten inmitten der den Visionär umgebenden realen Welt handelt. Nur sind es Wesen höherer Art, die in ihr erscheinen. Aber sie werden mit Augen gesehen, ihre Worte mit den Ohren gehört usw. Alle malerischen Darstellungen etwa des Engels der Maria vertreten diese Auffassung. Die Erscheinungen haben dann also die Qualität echter Sinneswahrnehmungen, sie unterscheiden sich, sobald sie ausgebildet sind, von ihnen, wie die kritische Auffassung meint, nur dadurch, daß hinter ihnen keine objektive Realität steht: sie sind „rein subjektiver" Art, wie wir sagen. Rein psychologisch deskriptiv angesehen, sind beide im Idealfall durchaus gleich. Die visionär gesehene Gestalt verdeckt z. B. die hinter ihr befindlichen Gegenstände. In anderen Fällen, wo die Vision nicht voll ausgebildet ist, scheinen die gesehenen Gestalten schleierhaft durchsichtig zu sein, oder sie bewegen sich, wenn der Visionär den Kopf zur Seite dreht, ebenfalls mit; unter Umständen wird derselbe dann auf den rein subjektiven Charakter des Phänomens aufmerksam.

Derartige subjektive Sinneswahrnehmungen sind auf gewöhnlichem psychopathologischen Gebiet nicht selten. Jedes psychopathologische Lehr-

buch ist voll davon. Historisch berühmt sind die Schilderungen, die der Aufklärungsphilosoph Nicolai von selbst erlebten derartigen Phänomenen gegeben hat, ebenso die Publikation des Mitbegründers der modernen Physiologie Johannes Müller: „Über phantastische Gesichtserscheinungen" (Koblenz 1826). Aber auch schon im normalen Seelenleben finden sich derartige Erscheinungen; die verbreitetste wohl ist das sogenannte Ohrenklingen. Wir hören dann klingen, ohne daß in Wirklichkeit Schallwellen unser Ohr treffen. Unter pathologischen Umständen werden auch Stimmen gehört, Gesichte gesehen, Gerüche gerochen usw. Wir nennen derartige rein subjektive Wahrnehmungsphänomene in der Psychologie „Halluzinationen"; es sind also Wahrnehmungen, denen keine Objektivität entspricht.

Zweifellos gibt es solche Erlebnisse auch auf religionsgeschichtlichem Gebiet. Aber — sie sind selten. Vor allem ist nur sehr selten mit Sicherheit festzustellen, daß Visionen von dieser halluzinatorischen Gestalt gewesen sind. Denn dazu genügt nicht, daß die Visionäre beschreiben, was sie gesehen und gehört haben, sondern sie müssen auch Genaueres über die Art und Weise des Sehens und Hörens sagen. Die große Mehrzahl der Visionen, vor allem die Visionen der Gewohnheitsvisionäre sozusagen, von denen die meisten genaueren Berichte herrühren, sind nicht von dieser Art gewesen, wie wir bald sehen werden.

Visionen dieser Art hat auch Mohammed gehabt. Es wurde sogar durch eine Engelserscheinung ein hinter ihr befindlicher Baum verdeckt; die Halluzination erreichte also den größtmöglichen Ausbildungsgrad.

In der 53. Sure des Koran, die von seinen ersten Offenbarungen handelt, heißt es:

„Beim Stern, wenn er flimmert! Nicht geht euer Genosse in die Irre, noch ist er betört, und nicht redet er aus eigener Begierde, sondern dies ist eine Offenbarung, die offenbart ward. Gelehrt hat ihn der Starkkräftige (der Engel), ein mit Macht Begabter: Da stieg er empor, wie er war am höchsten Horizont, dann kam er näher und offenbarte seinem Knecht, was er ihm offenbart hat. Nicht hat das Herz erlogen, was er gesehen hat; wollt ihr ihm etwa abstreiten, was er gesehen hat? Und doch hat er ihn gesehen (auch noch) bei einem anderen Niederstieg, beim Sidrabaum des Endes, bei dem der Garten der Wohnung ist (eine Lokalität bei Mekka), als den Sidrabaum bedeckte, was ihn bedeckte. Nicht wankte der Blick, noch wich er; fürwahr, er sah von den Zeichen seines Herrn das größte!" (Nach der Übersetzung und Interpretation von Ed. Meyer in: „Ursprung und Geschichte der Mormonen", Halle 1912, S. 72 ff.)

Damit ist die Tatsache einer doppelten halluzinatorischen Vision wohl zweifelsfrei erwiesen. Die späteren Visionen Mohammeds sind anderer Art gewesen. Während er während dieser ersten Vision augen-

scheinlich die unmittelbare Umgebung mitgesehen hat, lag er bei den späteren mit geschlossenen Augen da. Auch Jeanne d'Arc hat wohl halluzinatorische Visionen der Heiligen gehabt. Im Verhörsprotokoll heißt es: „Was war das für eine Stimme, die zuerst zu Euch kam, als Ihr etwa 13 Jahre alt waret?" (Frage des Verhandlungsführers.) — „Es war der heilige Michael, den ich vor meinen Augen gesehen habe. Er war nicht allein, sondern mit zahlreichen Engeln vom Himmel. — Nur auf göttliches Geheiß bin ich nach Frankreich gegangen." — „Sahet Ihr den heiligen Michael und seine Engel körperlich und wirklich?" — „Ich habe sie mit meinen leiblichen Augen gesehen, gerade so, wie ich Euch sehe; und da sie von mir gingen, weinte ich und hätte gern gewollt, daß sie mich mit sich genommen hätten." („Die Prozeßaussagen der Jungfrau von Orleans über ihr Leben", übersetzt und herausgegeben von Fr. Zurbonsen, Düsseldorf 1910, S. 17.) Dafür, daß sie Halluzinationen gehabt hat, spricht auch der Umstand, daß sie fest überzeugt war, daß noch andere Personen den Engel, der ihr eine goldene Krone überreichte, sowie diese letztere selbst gesehen haben. „Sahen alle," — wurde sie im Verhör gefragt — „welche beim König anwesend waren, den Engel?" — „Ich denke," antwortete sie, „der Erzbischof von Reims, die Herren von Alençon und La Trémouille und Karl von Bourbon sahen ihn. Und was die Krone betrifft, die sahen mehrere Leute der Kirche und andere, die den Engel nicht sahen." (a. a. O. S. 65.)

Die katholische Theologie spricht bei solchen halluzinatorischen Visionen von „körperlichen" oder „äußeren" Visionen.

Illusionen. Während die halluzinatorischen Visionen meist (nach überwiegender Auffassung) aus dem Innern der Seele entstehen bzw. inneren Gehirnvorgängen ihren Ursprung verdanken, gibt es daneben noch eine andere, ihnen freilich verwandte Art von Phänomenen, bei denen ein äußerer Kern zugrunde liegt. Die Vision knüpft an eine reelle Wahrnehmung an, diese wird aber durch die Phantasie völlig um- und ausgestaltet. Ein Vergleichsbeispiel aus dem normalen Leben ist die bekannte Tatsache, daß im Halbdunkel von abergläubischen Personen leicht ein weißes Handtuch für ein Gespenst gehalten wird. Die angstvoll erregte Phantasie gestaltet den wirklich vorhandenen Sinneseindruck, den das Handtuch auslöst, zu einem Gespenst um, und wenn gar ein zufälliger Windstoß das Handtuch in Bewegung versetzt, so wird der Gespenstergläubige alsbald die Glieder des Gespenstes sich bewegen sehen. Es handelt sich in solchen Fällen nicht um eine reine Halluzination, denn ein äußeres Moment, der Gesichtseindruck des wirklichen Handtuchs, ist da, aber er wird phantastisch ausgestaltet. Derartige Phänomene nennen wir zum Unterschiede von den Halluzinationen „Illusionen". Einzelne religiöse Visionen

sind ohne Zweifel von dieser Art gewesen, namentlich Massenvisionen dürften so entstehen. Wenn etwa die in der Kirche vereinten Gläubigen über dem Altar eine Erscheinung zu sehen glauben, so kann leicht die zufällige Gestalt des durch die Fenster dringenden Lichts den Anlaß gegeben haben. Wie leicht im Zustande erregter Spannung derartige Verfälschungen zustande kommen, dafür hat es ja in den ersten Tagen des Krieges Beispiele genug gegeben. Wenn etwa Personen mit aller Bestimmtheit behaupteten, gesehen zu haben, wie ein Spion von einer Telegraphenstange heruntergeschossen wurde, während in Wirklichkeit ein Telegraphenarbeiter nach vollendeter Arbeit heruntergestiegen war. Kollektiv-Visionen.

Eine solche Kollektivvision findet sich in den Anfängen der amerikanischen Mormonenkirche. In Eduard Meyers religionswissenschaftlich wertvollem Buch: „Ursprung und Geschichte der Mormonen. Mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums", Halle 1912, findet man ein eidesstattliches Dokument abgedruckt, in dem vier Personen bekunden, daß sie gesehen haben, wie ein Engel vom Himmel kam und ihnen goldene Tafeln mit eingravierten Schriftzügen zeigte. „Es sollen alle Nationen, Stämme, Zungen und alle Welt, denen dieses Buch zu Augen kommt, wissen, daß wir durch die Gnade Gottes des Vaters und unseres Herrn Jesu Christi die Tafeln gesehen haben .... Wir bezeugen auch, daß wir die Eingravierungen gesehen haben, die auf den Tafeln sind; und sie sind uns gezeigt durch die Kraft Gottes und nicht eines Menschen. Und wir erklären mit Worten nüchternen Sinnes, daß ein Engel Gottes vom Himmel herabkam, und er brachte und legte vor unsere Augen, daß wir die Tafeln erblickten und sahen und die Eingravierungen darauf; und wir wissen, daß es durch die Gnade Gottes des Vaters und unseres Herrn Jesus Christus ist, daß wir erblickten und Zeugnis ablegen, daß diese Dinge wahr sind; und es ist wunderbar in unseren Augen, dennoch hat die Stimme des Herrn uns befohlen, daß wir dafür Zeugnis ablegen sollen." (S. 23 f.) Leider ist es freilich völlig unmöglich, den Vorgang im Einzelnen aufzuhellen, etwa zu bestimmen, was die Betreffenden bzw. jeder von ihnen gesehen haben, inwieweit der Prophet des Mormonentums, unter dessen Einfluß sie standen, auf sie gewirkt hat und wieweit etwa auch erst Erinnerungstäuschungen und nachträgliche gegenseitige Beeinflussung die Einstimmigkeit ihrer Aussagen zu Wege gebracht haben.

Die nähere Untersuchung der Visionsberichte zeigt, daß aber Halluzinationen und Illusionen auch in ihrer Kombination nicht ausreichen, die Tatbestände der Vision zu erklären. Der größte Teil der Visionen wird nicht davon betroffen, er gehört vielmehr einer ganz andersartigen Klasse von psychologischen Phänomenen an: den Vorstellungen. Diese II. Imaginative Visionen.

Visionen heißen schon bei den mittelalterlichen Ekstatikern „imaginative“ oder „innere“ Visionen, im Gegensatz zu den „körperlichen“ oder „äußeren“ Visionen.

Phantasievorstellungen.

Die Psychologie unterscheidet bekanntlich von den realen Sinneswahrnehmungen und den ihnen psychologisch wesensgleichen Halluzinationen noch eine andere Art „sinnlicher“ Phänomene, welche mit den eigentlichen Empfindungen eine gewisse Ähnlichkeit besitzen, aber doch durchaus von ihnen verschieden sind. Es sind die Rückstände, welche die Empfindungen hinter sich zurücklassen, die Erinnerungsbilder, welche in ihren Elementen auch den Stoff für die Gebilde freier Phantasievorstellungen liefern. Wenn wir uns an Gegenstände erinnern, etwa den Anhalter Bahnhof in Berlin, so taucht vor unserem Bewußtsein ein Gebilde auf, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Original unzweifelhaft besitzt. Solche Vorstellungen sind bei uns normalen Individuen meist sehr undeutlich und flüchtig. Es gibt aber Personen, bei denen die Intensität und Deutlichkeit auch der Vorstellungen sich denen der Wahrnehmungen nähert. Besonders bei künstlerischen Naturen ist es häufig so. Wir besitzen ein großes Material darüber. Hermann Hesse z. B. schreibt in seinem offenbar autobiographischen Roman Peter Camenzind (Berlin 1904, S. 56): „Als ich heute beim Schreiben mich des Tages erinnerte, sah ich meinen Vater wieder so, wie er an jenem Abend im Stuhl beim Fenster saß. Sein scharfer, kluger Bauernkopf steht unbeweglich auf dem dünnen Hals, das kurze Haar beginnt zu grauen, und in den harten, strengen Zügen kämpft mit der zähen Männlichkeit das Leid und das hereinbrechende Alter.“ Und bei Goethe lesen wir in „Dichtung und Wahrheit“ (III. Teil, XI. Buch, gegen Ende) von seinem Abschied von Friederike von Sesenheim: „Als ich ihr die Hand noch vom Pferde reichte, standen ihr die Tränen in den Augen, und mir war sehr übel zu Mute. Nun ritt ich auf dem Fußpfade gegen Dreisenheim, und da überfiel mich eine der wunderbarsten Ahnungen. Ich sah nämlich, nicht mit den Augen des Leibes, sondern des Geistes mich mir selbst denselben Weg zu Pferde entgegenkommen, und zwar in einem Kleide, wie ich es nie getragen; es war hechtgrau mit etwas Gold. Sobald ich mich aus diesem Traum aufschüttelte, war die Gestalt ganz hinweg.“ Auch bei Gerhart Hauptmann heißt es in seinen Griechischen Tagebuchaufzeichnungen: seine Seele sei selbst mitten in Wind und Wetter, als ihn der Zug vom Isthmus nach Athen brachte, in einem luziden Zustand, wo es ihm möglich werde, von allem Störenden abzusehen und deutliche Bilder längst vergangenen Lebens in die phantastische sogenannte Wirklichkeit hineinzutragen. „Fast erlebe ich so den tapferen Bergmarsch eines Trupps athenischer Jünglinge, etwa zur Zeit des Perikles, und freue

mich, wie sie, gesund und wetterhart, der Unbill von Regen und Wind, wie wir selbst es gewohnt sind, wenig achten. Ich lerne die ersten Griechen kennen. Ich freunde mich an mit diesem Schwarm, ich höre die jungen Leute lachen, schwatzen, rufen und atmen .... Und dies Erleben wird so durchaus eine Realität, daß irgend etwas so Genanntes für mich mehr Realität nicht sein könnte" (S. 87).

In diesen Beispielen, deren Zahl sich ins Unabsehbare vergrößern ließe, haben wir es überall mit bloßen Vorstellungen zu tun, welche aber durch abnorme Deutlichkeit und Lebhaftigkeit ausgezeichnet sind. Von der gleichen Art nun ist auch eine sehr große Zahl, ja wohl ohne Zweifel die Mehrzahl aller Visionen gewesen. Es sind in nicht wenigen Fällen die Visionäre selbst, welche uns darüber Aufklärung geben, daß ihre Visionen größtenteils rein vorstellungshafter Natur sind. Die Mystiker sind infolge der völligen Wendung ihrer Aufmerksamkeit nach innen vielfach sehr gute psychologische Beobachter; bei manchen von ihnen, so namentlich bei der heiligen Therese, kann sich die Schärfe der psychologischen Analyse mit der eines heutigen Psychologen völlig auf eine Stufe stellen. Die Ekstatiker haben denn auch die Natur ihrer Visionen z. T. ganz genau beschrieben, so daß unser wissenschaftlicher Klassifikationsversuch durch sie unmittelbar vorbereitet ist.

Fälle imaginativer Visionen.

So heißt es z. B. in der Autobiographie der heiligen Therese:

„Als ich mich eines Tages im Gebete befand, gefiel es dem Herrn, mir allein seine Hände zu zeigen; dieselben waren so außerordentlich schön, daß ich es nicht hinreichend zu beschreiben vermöchte .... Wenige Tage darauf schaute ich auch das göttliche Antlitz, welches mich, wie mich dünkt, völlig außer mich setzte. Ich konnte nicht begreifen, weshalb der Herr sich so nach und nach zeigte, da er mir doch nachher die Gnade erzeigen wollte, ihn ganz zu sehen; später aber habe ich erkannt, daß der Herr meiner natürlichen Schwäche angemessen mit mir verfahren ist. Euer Gnaden werden meinen, es habe keine große Stärke dazu gehört, um ein Paar Hände und ein schönes Antlitz zu sehen. Aber die verherrlichten Hände sind so schön, daß die Glorie, die sie umgibt, vermöge des übernatürlichen und schönen Anblicks betäubt; so ward ich denn in solche Furcht versetzt, daß ich ganz bestürzt und verwirrt war. Jedoch trat später eine solche Gewißheit und Sicherheit und zwar mit solchen Wirkungen ein, daß die Furcht sich alsbald verlor. — Eines Tages hörte ich an einem Feste des heiligen Paulus die Messe. Da stellte sich mir die ganze heiligste Menschheit Christi dar, wie man sie bei der Auferstehung malt .... Derartige Visionen erblickte ich, wenn sie auch aus der Einbildungskraft hervorgingen, niemals mit leiblichen Augen, auch keinen anderen, sondern nur mit den Augen der Seele." (Esta vision, aunque es

imaginaria, nunca la ví con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma). (Heilige Thereſia von Jeſus, Sämtliche Werke, deutſch von L. Clarus, Regensburg 1851, Bd. I S. 217 f., Kap. XXVIII.)

Bei Suſo heißt es ähnlich: „Es ſaß der Diener (er ſelbſt) zu einer Zeit nach der Metten in ſeinem Stuhle, und in Gedanken vertieft, entſanken ihm die Sinne, und es däuchte ihm in dem inneren Geſichte, daß ein ſtattlicher Jüngling von oben herabkäme und vor ihm ſtände und zu ihm alſo ſpräche . . . .“ (a. a. O. S. 76).

In dieſen Fällen, denen ſich weitere leicht anreihen ließen, erblickten alſo Thereſe wie Suſo die Viſionen, wie ſie ſich ausdrücken, mit den „Augen der Seele“, nicht mit denen „des Leibes“. Alles vollzog ſich lediglich „in ihrem Geiſte“, nicht außerhalb von ihnen. Das heißt aber, in moderne pſychologiſche Terminologie überſetzt: es lag keine Halluzination, ſondern nur eine Vorſtellungsviſion vor. Derartige Phänomene führen deshalb in der Pſychopathologie auch den Titel „Pſeudohalluzinationen“ oder „pſychiſche Halluzinationen“, letzteren beſonders in der franzöſiſchen Literatur. Solche Phänomene gibt es aber nicht bloß auf dem Gebiete des Geſichtsſinns, ſondern auch auf den übrigen, wie man ſich nicht bloß eine geſehene Landſchaft, ſondern auch geſprochene Worte oder Muſik vorſtellen kann. Auch von imaginativen Auditionen bezeugt Thereſe: „Es ſind ausgedrückte, gutgebildete Worte; aber mit leiblichen Ohren hört man ſie nicht, und doch werden ſie weit deutlicher vernommen, als wenn man ſie ſo hörte! Es iſt unmöglich, daß man ſie nicht verſteht, wenn man ſich auch dagegen ſträubt. Wenn wir hienieden etwas nicht hören wollen, ſo können wir uns die Ohren verſtopfen oder auf etwas anderes merken; dann verſtehen wir es nicht, wenn wir etwas auch hören. Aber in dieſer Anſprache Gottes an die Seele gibt es kein Mittel; ſie muß hören, wenn es ihr auch mißfällt, und der Verſtand muß, um es zu vernehmen, aufmerken; denn Gott will, daß man es höre, und hier hilft kein Wollen oder Nichtwollen.“ (Heilige Thereſe, Werke, deutſch von Schwab, Sulzbach 1831, Bd. I S. 216 f.)

Alſo auch hier wieder der typiſche Ausdruck: nicht mit den Ohren des Leibes, ſondern rein geiſtig werden die Worte gehört. Sie ſind höchſt aufdringlicher Natur. So etwa, wie jemand, der Zeuge eines Unglücksfalls geworden iſt, noch lange von dem Erinnerungsbilde und dem Schrei des Verunglückten verfolgt werden kann. Dieſe Vorſtellungen weichen nicht von ihm, wie er ſich auch anſtellen mag. Ebenſo iſt es mit dem Erlebnis der heiligen Thereſe. Sie hört die in ihr laut werdenden Worte auch gegen ihren Willen. — Auch auf den niederen Sinnesgebieten, vor allem dem des Geruchsſinns, kommen ſolche Imaginationen vor.

Welche Art von Vision, ob halluzinatorische oder imaginative, in einem bestimmten Fall vorgelegen hat, läßt sich leider nicht immer entscheiden. Wo nur der Inhalt der Vision selbst beschrieben wird, ist kein zwingender Anhaltspunkt vorhanden. Denn es gibt nichts sinnlich zu Schauendes, was sich nicht auch nur geistig vorstellen ließe, und umgekehrt. Glücklicherweise läßt sich oft aber aus gewissen Nebenumständen vermuten, ob die Vision sensuell oder imaginativ war. Am schwierigsten ist die Trennung von halluzinatorischen und illusionären Visionen. —

Wachvisionen.

Alle bisher genannten Beispiele von Visionen fügten sich dem wachen Bewußtsein ein. In einem bestimmten Moment drangen in die normale Wahrnehmungswelt Halluzinationen oder Illusionen ein, oder vor dem inneren Bewußtsein tauchten Vorstellungen von ungewöhnlicher Deutlichkeit auf, die natürlich niemals willkürlich hervorgerufen waren. Von diesen Visionsarten ist nun noch eine weitere auseinanderzuhalten, die wir als Traum- oder Schlafvision bezeichnen. Sie unterscheidet sich von den bisher genannten nicht durch den Charakter der Visionsgebilde selbst, sondern durch die psychologischen Umstände, unter denen sie auftreten; sie treten im Schlaf oder schlafartigen Zustand auf. Als Vergleichsbeispiel aus dem normalen Leben können wir die Träume heranziehen. Während wir aber an die Realität der Traumgebilde nur glauben, solange wir träumen, glaubt der Traumvisionär auch noch nach dem Erwachen an sie. Davon abgesehen stehen die Traumvisionen mit unsern Träumen psychologisch durchaus auf gleicher Stufe. Was das Verhältnis zu den Halluzinationen, Illusionen und Imaginationen anbetrifft, so scheinen Träume von allen drei Arten vorzukommen. Die Mehrzahl unserer Träume ist offenbar als Vorstellungen anzusprechen. Aber daneben gibt es auch, wie es scheint, halluzinatorische und illusionshafte Träume. Wenn wir z. B. im Traume Musik gehört haben, dann erwachen, ausnahmsweise aber der Traum dabei nicht sogleich vollständig aufhört, sondern zunächst noch etwas andauert und wir dann etwa die Musik nicht rein geistig, sondern wirklich sinnlich wahrnehmbar hören (eigene Beobachtung), so wird es sich wohl auch zuvor im Schlaf um eine Traumhalluzination gehandelt haben. Eine Traumillusion dürfte vorliegen, wenn eine wirkliche Empfindung, etwa im heißen Sommer der Druck der Bettdecke, zum Traum eines lastenden Felsblocks Anlaß gibt. Genauere Untersuchungen darüber, wann und wie häufig Träume Halluzinationen, Illusionen oder bloße Vorstellungen sind, scheinen freilich noch zu fehlen.

Traum- und Schlafvisionen.

Die Bedeutung der Träume ist innerhalb höherer Kultursphären für das religiöse Leben im allgemeinen recht gering. Anders steht es auf niederen Kulturstufen, insbesondere bei den primitiven Völkern (s. u.).

Doch ist zu bemerken, daß der Gesamtzustand des Visionärs auch auf höheren Kulturstufen sehr oft ein schlafverwandter ist. Nicht selten geht aus den Berichten mit voller Deutlichkeit hervor, daß die Seele des Visionärs in der Vision für die gewöhnlichen Eindrücke der Außenwelt sich automatisch völlig verschloß. Oft heißt es bei Suso: es „entsanken ihm die Sinne" oder ähnlich (bei Denifle a. a. O. S. 130, 160, 182, 187, 205). Oder: „es kam eine Stille in seine Seele, und in einer Vergangenheit der Sinne sprach etwas . . ." (S. 219, vgl. S. 93, 149). Dieser Schlaf kann verschieden tief sein. Der Visionär kann, wie eine Ekstatische, die Janet (Une extatique, Bulletin de l'Institut général psychologique, I, 1900) beobachtete, durch einfache Anrede aus der Vision aufgescheucht werden. Er kann aber auch wie tot daliegen. —

Wir werfen jetzt weiter die Frage auf nach der zeitlichen und räumlichen Qualität des Visionsinhaltes. Die Gestalten, welche gesehen, die Stimmen, welche gehört werden, befinden sich ja zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Weder ist die Zeit, in welche sie verlegt werden, noch der Raum, in dem sie sich zu befinden scheinen, stets der Augenblick und der Ort, in dem sich der Visionär befindet.

Verhältnis der Visionen zur Zeit.

In bezug auf die Zeit ist an sich ein Dreifaches möglich: 1. Der einfachste Fall ist natürlich der, daß die Zeit dieselbe ist: visionärer und erschauter Vorgang befinden sich beide in der Gegenwart. Aber es kann 2. der Visionsvorgang auch in der Zukunft liegen. Der Visionär sieht künftige Ereignisse, etwa den Untergang Jerusalems oder der Welt. Er wird Zeuge eines kommenden Vorgangs, den der normale Mensch noch nicht imstande ist zu sehen. Für den, der an die Realität prophetischer Visionen glaubt, würde sich das höchst interessante erkenntnistheoretische Problem erheben, ob die Vorgänge, die in der Vision erscheinen, die zukünftigen Vorgänge selbst oder nur Bilder von ihnen sind. — (Nicht immer, nebenbei bemerkt, sieht der Prophet natürlich die Dinge, die er prophezeit, in dieser Weise wirklich konkret vor seinem geistigen Auge; er kann sie auch bloß abstrakt wissen, bzw. zu wissen meinen.) 3. endlich kann sich die Vision auch auf die Vergangenheit beziehen. Der visionär geschaute Vorgang liegt nicht in der Gegenwart, nicht in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit. Das, was jeder echte Historiker im Innersten ersehnt: einmal selbst Zeuge vergangenen Geschehens werden zu können, diese Unmöglichkeit, sie ist nach dem Glauben des Visionärs hier realisiert. Wir können solche Visionen retrospektive Visionen nennen. Diese Art von zeitlicher Lokalisation des Visionsinhaltes ist bisher ganz unbeachtet geblieben, und doch ist sie erkenntnistheoretisch höchst interessant. Freilich bleibt es auch hier meist oder vielleicht sogar stets unbestimmt, ob wirklich die Vergangenheit gesehen wird oder Bilder von ihr: der

Visionär ist so völlig hingegeben an den Inhalt der Visionen, daß er sich über die erkenntnistheoretischen Umstände keine genauere Rechenschaft gibt. Erst recht überdenkt er nicht die Frage, ob er selbst in der Gegenwart bleibt oder ob er etwa selbst mit in die Vergangenheit (bzw. wie oben in die Zukunft) transponiert wird.

Beispiele solcher rückwärts in die Vergangenheit gerichteten Visionen sind die Visionen der Maria d'Agreda, welche die gesamte Lebensgeschichte der Maria visionär zu erleben glaubte. Ihre Visionsberichte: „Geistliche Stadt Gottes. Göttliche Historie und Leben der Mutter Gottes", deutsch, Augsburg 1715, machen einen dicken Quartband aus.

Katharina Emmerich.

Verwandter Natur sind die Visionen der Anna Katharina Emmerich gewesen, der sogenannten Nonne von Dülmen, die von Cl. Brentano aufgezeichnet worden sind. Auch in diesem Falle handelt es sich um ein vollständiges Marienleben, außerdem aber noch um eine vollständige Lebensgeschichte Jesu, welche Anna Katharina Emmerich in der Vision nach und nach erschaute. Ihre Visionen sind ungeachtet der geringen Bildung der Visionärin nicht ohne Reiz als der Ausdruck eines einfachen kindlichen, für ästhetische Eindrücke nicht unempfänglichen Gemüts. Ein paar Beispiele mögen uns den Charakter ihrer Visionen zeigen.

Zunächst ein Abschnitt aus der Vision von der Reise der heiligen drei Könige: „Als ich nach der letzten Unterbrechung (wenn sie in ihren Visionen gestört wurde, setzten dieselben hinterher wieder dort ein, wo sie aufgehört hatten) abermals in die Weidegegend zurückkehrte, war es Nacht. Es ruhte eine tiefe Stille über der Gegend. Die meisten Hirten schliefen unter den kleinen Zelten, nur einzelne schlichen hin und wieder wachend um die schlummernden Herden hin, welche nach ihren Gattungen auf getrennten, verschiedenartig umzäunten großen Plätzen, mehr oder weniger zusammengedrängt, ruhend lagen. Mir aber war es vor allem ein tief rührender und frommer Anblick, über diesem großen Weidefeld voll friedlicher, schlummernder Herden, welche den Menschen dienen, die unermeßliche, tiefblaue Himmelsweide ausgespannt zu sehen, wimmelnd von unzähligen Gestirnen . . . Indem ich so auf dem weiten Herdenfelde betrachtete, vernahm ich die Stille der Nacht durch nahenden eilenden Hufschlag, einer Schar auf Kamelen reitender Männer, unterbrochen. Der Zug eilte schnell den schlummernden Herden entlang gegen das Hauptzelt des Hirtenlagers zu. Hier und da durch das Geräusch erweckt, erhoben sich die ruhenden Kameele aus dem Schlaf und wendeten die langen Hälse nach dem Zuge hin; man hörte das Geblök erwachter Lämmer, einige der Ankömmlinge sprangen von ihren Lasttieren und weckten die schlafenden Hirten in den Zelten, und die näheren der Herdenwächter traten auch zu dem Zuge heran. Bald war alles lebendig um den an-

gekommenen Zug versammelt, man sprach hin und wieder, sah und deutete nach den Sternen. Sie unterhielten sich von einem Gestirn oder einer Erscheinung am Himmel, die wohl schon vorüber war, denn ich selbst sah diese Erscheinung nicht . . .“ (Leben der heiligen Jungfrau Maria, Stuttgart 1875, S. 236 f.)

Nun noch einige Sätze über die Flucht nach Ägypten:

„Sonntag, den 4. März (1821). — Gestern, Samstag Abend, am Schluß des Sabbaths, reiste die heilige Familie von Nazara die Nacht hindurch weiter, und ich sah sie den ganzen Sonntag und die Nacht auf den Montag sich bei jener großen, alten Terebinthe verborgen halten, bei welcher sie im Advent auf der Reise nach Bethlehem verweilt waren, da die heilige Jungfrau so kalt hatte. — Es war die Terebinthe Abrahams, bei dem Hain Moreh, nicht weit von Sichem, Thenal, Siloh und Arumah. Die Verfolgung Herodes' war hier umher bekannt, und es war unsicher für sie . . . .

Sonntag, den 4. März (1821). — Heute am Morgen früh sah ich die heilige Familie in einer fruchtbaren Gegend bei einem Wässerchen an einem Balsamstrauch ruhend sich erquicken. An den Balsamstauden, welche rote Beeren hatten, waren hier und da Einschnitte in die Zweige gemacht, aus welchen eine Flüssigkeit in kleine angehängte Töpfchen träufelte . . . Joseph füllte von dem Saft in die kleinen Krüge, die sie bei sich hatten. Sie aßen kleine Brode und Beeren, welche er von Stauden in der Nähe sammelte. Der Esel trank und weidete in der Nähe. Ich sah zur Linken in der Ferne Jerusalem hoch liegen. Es war ein ungemein rührendes Bild.“ (Ebenda S. 320 f.)

Von dieser Art sind alle Visionen der Emmerich, welche, soweit sie aufgezeichnet und veröffentlicht sind, einen großen Band von über tausend Seiten ausmachen. Es läßt sich recht wohl vorstellen, wie unter früheren Kulturverhältnissen ein derartiges Visionsbuch leicht den Charakter einer heiligen Schrift hätte annehmen können. Um so mehr, als sich auch heute dasselbe eines hohen Ansehens erfreut. „Ihre Visionen in 5 Bänden bzw. in einem Quartbande mit 1250 Seiten sind in mehr als 100000 Exemplaren verbreitet. Die Ausbreitung der kleineren Biographien der Emmerich ist unübersehbar.“ (J. Rieks, Emmerich-Brentano, Leipzig 1904, Vorwort). Ja, es ist sogar die Lebensgeschichte Jesu, wie sie in den Visionen der Emmerich vorliegt, das „fünfte Evangelium“ genannt worden, und katholische Theologen haben aus antiquarischen Detailangaben, die darin vorkommen, den „echten, göttlichen“ Charakter der Visionen zu erweisen versucht.

Verhältnis der Visionen zum Raum.

Wie die Visionen ein verschiedenes Verhältnis zur Zeit haben, so auch zum Raum. Das in der Vision Gesehene kann sich 1. in der Umgebung befinden — so war es bei den Beispielen, die ich aus den Visions-

berichten Susos und der heiligen Thereſe gegeben habe. Aber es kann auch anders ſein. Die viſionär geſehenen Geſtalten oder Dinge können 2. auch in der Ferne, an einem ganz andern Orte gelegen ſein. Das gewöhnlichſte — nicht religiöſe — Beiſpiel ſolcher Viſionen iſt das ſogenannte zweite Geſicht. Es liegt vor, wenn ein Viſionär, wie Swedenborg, im Geiſte entfernte Ereigniſſe, etwa in Stockholm den Brand Kopenhagens zu ſehen behauptete. Unter den früher angeführten Beiſpielen gehört die Viſion aus dem Hirten des Hermas hierher.

Man kann, analog wie oben bei der Zeit, auch in dieſem Fall fragen, wo ſich denn der Viſionär ſelbſt befindet. Die Antwort kann hier vielfach mit größerer Sicherheit als früher in bezug auf die Zeit gegeben werden. In manchen Fällen bleibt der Viſionär augenſcheinlich für ſeine Empfindung an ſeinem Platz, ſo Swedenborg. Aber er kann ſich auch ſelbſt in der erſchauten Gegend befindlich empfinden, ſo der Verfaſſer des Hirten des Hermas.

Schema der Viſionen.

Die in bezug auf Raum und Zeit feſtgeſtellten Verhältniſſe können ſich der prinzipiellen Möglichkeit nach durchkreuzen. Wir erhalten dann folgendes Schema. Das viſionär Geſchaute kann ſtattfinden:

	In bezug auf den Raum	
	I. in der Umgebung des Viſionärs	II. in der Ferne
In bezug auf die Zeit	1. in der Gegenwart	1. in der Gegenwart
	2. in der Zukunft	2. in der Zukunft
	3. in der Vergangenheit	3. in der Vergangenheit

Würden wir auch noch die Frage nach der Selbſtlokaliſation in Zeit und Raum mit berückſichtigen, ſo würden wir noch weitere Unterteilungen eintreten laſſen müſſen, je nachdem ob der Viſionär räumlich oder zeitlich bzw. beides zugleich mit verſetzt wird oder nicht.

Äſthetiſche Viſionen.

Ihrem Inhalt nach ſind die Viſionen nicht durch irgendein beſonderes Moment charakteriſiert. Von religionsgeſchichtlicher Bedeutung pflegen freilich nur ſolche zu ſein, die ſich nach der erhabenen oder ſchrecklichen Seite auszeichnen. Der äſthetiſche Reiz ſowohl wie der Charakter des Grauenhaften oder Ungeheuerlichen können ganz außerordentlich groß ſein.

Als Beiſpiel einer Viſion von hervorragend äſthetiſchem Charakter diene folgende in der Petrus-Apokalypſe enthaltene:

„Und der Herr fuhr fort und ſprach: »Laßt uns auf den Berg gehen und beten.« Wir, die zwölf Jünger, aber gingen mit ihm und baten, daß er uns einen unſerer gerechten Brüder zeige, die aus der Welt abgeſchieden

sind, damit wir sähen, wie beschaffen sie (nun) an ihrer Gestalt sind, und damit wir Mut schöpfend auch die Menschen, die uns hören, ermutigen können. Und als wir beteten, erscheinen plötzlich zwei Männer, vor dem Herrn stehend, und wir vermochten nicht, sie anzusehen; denn es ging von ihrem Antlitz ein Strahlen wie von der Sonne aus, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals ein menschliches Auge geschaut hat. Denn nicht kann ein Mund aussagen, noch ein Herz erkennen die Herrlichkeit, mit der sie bekleidet waren, und die Schönheit ihres Anblicks; als wir sie sahen, entsetzten wir uns; denn ihre Leiber waren weißer als jeglicher Schnee und röter als jede Rose; es war aber ihr Rot mit dem Weiß gemischt, und, überhaupt, ich vermag ihre Schönheit nicht auszusagen; denn ihr Haar war lockig und duftig und fügte sich herrlich zu ihrem Antlitz und ihren Schultern, wie ein Kranz aus Nardenblüten und mancherlei Blumen geflochten oder wie der Regenbogen im Äther: so war ihre Anmut. Als wir nun ihre Schönheit sahen, entsetzten wir uns vor ihnen, weil sie plötzlich erschienen waren. Und ich trat zum Herrn hin und sprach: »Wer sind diese?« Er spricht zu mir: »Das sind eure Brüder, die Gerechten, deren Gestalt ihr sehen wolltet.« Und ich sprach zu ihm: »Und wo sind alle die Gerechten und welches ist der Äon, in dem sie sich, solche Herrlichkeit besitzend, befinden?« Und der Herr zeigte mir einen sehr großen Bezirk außerhalb dieser Welt, überflutet von Licht und die Luft dort von den Strahlen der Sonne durchleuchtet, und die Erde selbst blühend von unverwelklichen Blumen und angefüllt mit Wohlgerüchen und mit herrlich blühenden und unvergänglichen und gesegnete Frucht tragenden Gewächsen. So groß war die Blumenfülle, daß der Wohlgeruch von dort bis zu uns drang. Die Bewohner jenes Orts aber waren angetan mit dem Gewand lichtglänzender Engel, und ähnlich war ihr Gewand ihrem Gefilde. Engel aber umschwebten sie dort. Gleich war die Herrlichkeit aller, die dort wohnen, und mit einer Stimme sangen sie in Freude wechselseitig Loblieder auf den Herrn Gott an jenem Ort. Es spricht der Herr zu uns: »Das ist der Ort eurer Hohenpriester, der gerechten Menschen.«" (A. Harnack, „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus", S. 20/21, in Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Bd. IX, Heft 2, Leipzig 1893.)

Fälle schöner auditiver Offenbarungen finden sich bei Suso, z. B. schreibt er: „Einmal saß er also zu derselben Zeit (nach der Frühmette) in seiner Ruhe. Da hörte er etwas in seiner Inwendigkeit so herzlich erklingen, daß sein ganzes Herz bewegt ward. Und die Stimme sang mit einem lauten und süßen Tone, während der Morgenstern aufging, diese Worte: ‚Stella Maria maris hodie processit ad ortum: Der Meeres-

stern Maria ist heute hervorgegangen.' Dieser Gesang hallte so übernatürlich wohl in ihm, daß ihm sein ganzes Gemüt entrückt ward, und sang mit ihm fröhlich. Da sie es miteinander munter ausgesungen hatten, da ward ihm eine unsägliche Umarmung (umbvang) und während dem ward zu ihm gesprochen also: ‚Je minniglicher du mich umfangest und je unkörperlicher (unmaterilicher) du mich küssest, desto minniglicher und lieblicher wirst du umfangen in meiner ewigen Klarheit.' Also gingen ihm die Augen auf, die Tränen wallten ihm das Antlitz herab und er grüßte den aufgehenden Morgenstern nach seiner Gewohnheit." (H. Seuse, Deutsche Schriften, herausgegeben von Denifle, Bd. I, S. 29 f.)

Apokalyptische Visionen.

Von größerer geschichtlicher Bedeutung als solche ästhetisch verklärten Offenbarungen sind oft die gigantisch-schauerlichen Visionen gewesen. Wie eindrucksvoll sie waren, zeigt die Tatsache, daß es eine ganze Reihe von Schriften gibt, die sich bemühen, solche Visionen zu fingieren: ein Teil der jüdisch-christlichen Apokalyptik.

Die erfundenen Visionsberichte sind aber nur eine sekundäre Erscheinung. Sie setzen eine echte Visionsliteratur als Vorbilder voraus. Auch diese echte Apokalyptik hat nicht aufgehört bis in die neueste Zeit. Ein Apokalyptiker solcher Art war z. B. der Begründer einer kleinen italienischen Sekte: David Lazaretti, eine edle, obschon kranke Persönlichkeit, die sich für den wiedergekehrten Christus hielt (gest. 1878). Nicht selten wechseln auch ästhetische und abstoßende Visionen beim selben Visionär.

So findet sich in der genannten Petrus-Apokalypse eine Höllenschilderung, die an Dantes Divina commedia erinnert und ein gutes Beispiel apokalyptischer Visionen bietet, auch wenn sie selbst nicht echte Vision, sondern literarische Erfindung sein sollte: „Ich sah aber auch einen andern Ort . . . ganz finster. Das war der Ort der Strafe. Und die, welche dort gestraft wurden und die strafenden Engel trugen dunkles Gewand, so wie die Luft des Ortes war.

Und einige waren dort an der Zunge aufgehängt, das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit schmähten. Und unter ihnen lag Feuer, das brannte und peinigte sie. Und ein großer See war da, gefüllt mit glühend kochendem Schlamm. In ihm lagen einige Menschen, welche die Wahrheit verkehrten. Und peinigende Engel setzten ihnen zu.

Es waren aber auch andere, Weiber, da, an den Haaren über jenem aufbrodelnden Schlamme aufgehängt. Das waren die, welche sich zum Ehebruche geschmückt hatten. Die Männer aber, die sich mit ihnen in der Befleckung des Ehebruchs vereinigt hatten, waren an den Füßen aufgehängt, und ihre Köpfe steckten im Schlamme . . .

Auch die Mörder und ihre Mitwisser schaute ich; sie waren in eine Schlucht voll von bösem Gewürm geworfen und wurden von diesen

Tieren zernagt und wanden sich dort in dieser Qual. Es bedrängten sie aber Würmer wie dunkle Wolken. Und die Seelen der Ermordeten standen dabei, sie schauten die Strafe der Mörder und sprachen: O Gott, gerecht ist dein Gericht!

Nahe bei diesem Ort sah ich eine andere Schlucht, in der das Blut und der Unrat der Bestraften an den Wänden hinabfloß und dort wie ein See sich sammelte. Dort saßen Weiber, denen das Blut bis an die Kehle stand, und ihnen gegenüber saßen viele Kinder, welche unzeitig geboren waren und weinten. Von ihnen gingen Feuerstrahlen aus, die schlugen den Weibern zu den Augen hinein. Das waren die, welche unehelich empfangen und abgetrieben hatten.

Andere Männer und Frauen standen bis zur Mitte des Körpers in Flammen und waren an einen finstern Ort geworfen und wurden von bösen Geistern ausgepeitscht und an den Eingeweiden von nimmer ruhenden Würmern zerfressen.

Und nahe bei diesen wieder Weiber und Männer, die sich die Lippen zerbissen und gequält wurden und glutflüssiges Eisen auf die Augen gegossen bekamen . . .

Und diesen gegenüber wiederum andere Männer und Frauen, die sich die Zungen zerbissen und loderndes Feuer im Munde hatten . . .

Und an einer anderen Stelle waren Kieselsteine, schärfer als Schwerter und irgendeine Lanzenspitze, glühend, und Weiber und Männer, in schmutzige Lumpen gehüllt, wälzten sich in Qualen auf ihnen. Das waren die, welche reich waren und auf ihren Reichtum vertrauten und sich über Waisen und Witwen nicht erbarmt, sondern das Gebot Gottes verachtet hatten.

Weiter standen Männer und Frauen bis an die Kniee in einem anderen See, der groß und mit Eiter und Blut und aufkochendem Schlamm gefüllt war. Das waren die, welche auf Zins liehen und Zinseszins forderten.

Andere Männer und Frauen wurden einen großen Abhang hinabgestürzt und, wenn sie unten angekommen waren, wieder von den Peinigern angetrieben, den Abhang hinaufzuklimmen, und von dort wieder heruntergestürzt. So hatten sie nie Ruhe vor dieser Strafpein. Das waren die, welche ihre Leiber befleckt hatten, indem sie sich wie Weiber hingegeben hatten, und die Weiber, die bei ihnen waren, das waren die, welche beieinander geschlafen hatten wie der Mann bei dem Weibe . . .

Und wiederum andere in ihrer Nähe, Weiber und Männer, die gebrannt und gefoltert und auf Pfannen geröstet wurden . . ." (Neutestamentliche Apokryphen, herausgegeben von Edg. Hennecke, Tübingen 1904, S. 216 f.)

Wir streifen nur noch kurz das Problem der „Realität der Visionen", da dasselbe eigentlich nicht psychologischer, sondern erkenntnistheoretischer Natur ist. Realität der Visionen.

Wie das Problem heute gewöhnlich formuliert wird, lautet es: Weshalb hält der Visionär die Visionen für reell? Darin liegt eingeschlossen die selbstverständliche Voraussetzung, daß sie es nicht sind und daß die Beurteilung des Visionärs, der sie für reell hält, ein der Erklärung bedürftiges Abweichen vom normalen Urteil darstellt. Genetisch angesehen, ist das sicher nicht richtig. Das genetisch Erste bei einer halluzinatorischen Wahrnehmung oder Imagination ist nicht die kritische Ablehnung oder die Irrealitätserklärung des Phänomens, sondern zunächst wird jedes derartige Phänomen für reell gehalten. Der primitive naive Mensch nimmt denn auch alle Träume für reell. Es ist zwar gewiß nicht so, daß er überhaupt keinen Unterschied zwischen Phantasie und Wirklichkeit macht: ohne Zweifel hat er den Begriff der Lüge, d. h. des gedachten Unwirklichen. Aber alles, was sinnlich konkret ihm entgegentritt, gilt ihm wie dem Kinde für reell, im Sinne des naiven Realismus. Erst sekundär kommt es auch hier zur Unterscheidung zwischen „wahr" und „falsch", „reell" und „irreell", „wirklich" und „eingebildet", „bloß geträumt".

Wann und weshalb nennen wir eine halluzinatorische Sinneswahrnehmung „irreell" und ein „rein subjektives Phänomen"? Die nächste Antwort lautet: Wenn und weil nur einer, der Visionär, sie sieht.

Nun gibt es aber, wie wir sahen, auch Massenvisionen. Warum bestreiten wir auch ihnen die Realität, wo doch eine Mehrzahl von Personen eine Wahrnehmung hatte? Der Grund ist diesmal, weil sie allgemeinen Erfahrungen widersprechen. Dies ist für uns überhaupt das letzte Kriterium der Realität.

Wenn etwas dem allgemeinen Naturlauf widerspricht, halten wir es für eine Täuschung oder ein rein subjektive Erscheinung, auch dann, wenn eine Mehrzahl von Personen dieselbe gehabt hat. Die Anhänger des Vorkommens realer Visionen bestreiten uns freilich das Recht dazu, indem sie sagen: es gibt eben Erscheinungen, die aus dem regulären Naturlauf herausfallen. Ein weiteres Kriterium, das unbedingt beide Parteien binden würde, ist nicht möglich. Selbst das Versagen des photographischen Apparats Visionen gegenüber würde der Visionsgläubige nicht als zwingend anzuerkennen brauchen. Nur das eine vermögen wir geltend zu machen, daß solche Vorkommnisse, wie sie da behauptet werden, außerordentlich unwahrscheinlich sind, eben angesichts ihres dem regelmäßigen Naturlauf widersprechenden Charakters. Von erkenntnistheoretischem Interesse ist, daß, wie ich bereits in meiner Phänomenologie

des Ich (Bd. I, Kap. IV, Leipzig 1910) hervorgehoben habe, im Gegensatz zu unserer Auffassung von den imaginären Visionären auch bloßen Vorstellungsgebilden Realität zuerkannt wird. Der Visionär steht auch ihnen gegenüber auf dem Standpunkt des naiven Realismus. Sie sind ihm nicht bloße Vorstellungen, sondern echte substantielle Realität.

Die Visionen und die neuere Erkenntnistheorie.

Nicht angewandt worden ist auf das Problem der Visionen bisher der kritische Realitätsbegriff. Bei der Diskussion über ihre Realität stellt man sich regelmäßig auf den Standpunkt des naiven oder doch mindestens des Lockeschen Realismus, der Raum und Zeit real setzt. Wie aber, wenn dieser Standpunkt aufgegeben und der des kritischen Realismus zugrunde gelegt wird? Dann ist die Realität der Visionen von dem von ihrer Realität Überzeugten zu beurteilen wie die aller anderen Phänomene. Raum und Zeit sind dann bloße Anschauungsformen auch in bezug auf sie. Daß sie reell seien, würde bedeuten, daß auch hinter ihnen eine transzendente Realität steht.

Ganz anders aber, wenn der überhaupt jedem Realismus feindliche neukantische Realitätsbegriff zugrunde gelegt wird. Die Visionen sind dann eben so anzusehen wie irgendwelche Sinnestäuschungen. Sie sind irreell, nicht weil nicht mehr etwas Transzendentes hinter ihnen steht, sondern weil sie sich einfach nicht in das Gedankengebilde, das wir „Realität" nennen, d. h. die gesetzlich bestimmte Natur, einfügen. Diese Auffassung ist natürlich allen den Bedenken ausgesetzt, denen überhaupt der neukantische Realitätsbegriff unterworfen ist.

Erst recht schwierig wird die Frage nach der Realität der Visionen auf dem Boden des Empiriokritizismus. Dieser nimmt zwar das Wort „real" im gewöhnlichen Sinn, nicht im Sinne der bloßen Zugehörigkeit zu einem Gedankengebilde, aber er kennt keine andere Realität als die von Sinnesempfindungen bzw. Vorstellungen. Von dieser Art sind nun aber auch die Visionen. Es erheben sich für sie dieselben Schwierigkeiten, wie sie für alle anderen ‚subjektiven' Empfindungen auf dem Boden des Empiriokritizismus bestehen.

Zahl der Visionen beim einzelnen Visionär.

Die Zahl der Visionen, die der einzelne Visionär hat, ist völlig verschieden. Manche scheinen überhaupt nur eine einzige Vision gehabt zu haben, so besonders manche „Bekehrte", d. h. Personen, die einen stürmischen Bekehrungsprozeß durchgemacht haben, eine in der methodistischen Sphäre sehr häufige Erscheinung, die von James, Leuba u. a. genauer analysiert worden ist. In einzelnen Fällen (z. B. bei Ratisbonne) treten auf der Höhe der Bekehrungserregung visionäre Phänomene auf (s. James, Die religiöse Erfahrung, deutsch, Leipzig 1907, S. 213). Während bei solchen Bekehrungsvisionären die Vision ein singulärer Ausnahmefall im Leben bleibt, kommen sie bei anderen

häufiger vor, wie etwa bei Mohammed. In noch anderen Fällen wächst ihre Zahl ins Ungemessene. Sie durchziehen das ganze Leben.

Eine solche, gleichsam permanente „Seherin" war die schon erwähnte A. K. Emmerich. Oft war sie tagelang „in ununterbrochenem Schauen begriffen und von der Außenwelt abgekehrten Geistes". Bei ihr hatten die Visionen auch bereits sehr früh eingesetzt. „Schon mit 6 Jahren sah sie die heilige Johanna von Valois am hellen Mittage, bei der ersten Kommunion hatte sie die Vision der heiligen Cäcilie in den Katakomben, bei der zweiten Kommunion sah sie das Sakrament in Lichtgestalt, und schon vom 6. Jahre ab erschien ihr Jesus, »das Jüngsken«, der ihr alles erklärte." (Mönckemüller, A. K. Emmerich, die stigmatisierte Nonne von Dülmen, Zeitschr. f. Relig.-Psychol. I, 1908, S. 263.) Und zwar zeigte sie alle Arten von Visionen: Halluzinationen, Illusionen, Imaginationen, Träume. Manche Visionen erzählte sie „wachend, in sehendem Zustand", andere erst hinterher. (Leben der heiligen Jungfrau Maria. Nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. Emmerich aufgeschrieben von Cl. Brentano. Neuester unveränderter Abdruck, Stuttgart 1875, S. 88).

Bedeutung der Visionen in der Religionsgeschichte.

Was die Bedeutung der Visionen und ihre Häufigkeit in der Geschichte der Religiosität anlangt, so sind sie von allen den Phänomenen, mit denen wir uns in diesem Buch beschäftigen, die häufigsten. Sie sind viel häufiger als Inspiration, Glossolalie und Ekstase und finden sich auf allen Stufen des religiösen Lebens, mit Ausnahme der höchsten Kulturentwicklung. Je mehr das wissenschaftliche Denken die Herrschaft hat, desto seltener werden sie: man glaubt nicht mehr an sie. Das hemmt ihr Auftreten, und wo sie trotzdem etwa auftreten, finden sie bei der Umwelt keinen Glauben, ja der Visionär selbst hält sie vielleicht nicht mehr für reell.

Wo die Visionen Glauben finden, können sie von enormer geschichtlicher Bedeutung sein. Die Visionen vom auferstandenen Christus sind von weltgeschichtlicher Wirkung gewesen, ebenso das Visionserlebnis des Paulus vor Damaskus; ohne dasselbe hätte er selbst bei eingetretener Bekehrung schwerlich die Riesenkraft aufgebracht, die ihn die Botschaft vom Gekreuzigten in das römische Weltreich hineintragen ließ.

Fingierte Visionen.

Nicht alles übrigens, was sich literarisch als Vision gibt, ist auch solche. Die Apokalypse des Johannes, die als reine Visionsschrift auftritt, besteht nach dem Urteil der theologischen Literaturhistoriker nicht aus lauter wirklichen Visionen, sondern fingiert vielfach nur solche. Ebenso steht es mit manchen anderen Apokalypsen. Nur ein Teil von ihnen gilt als wirkliches Visionserlebnis. Das übrige soll vom Schriftsteller in freier analoger Erfindung hinzugefügt sein. So wenig dieser Tatbestand uns mit religiösem Ernst verträglich zu sein scheint, so kommt es uns doch nicht zu, an der aus der literarischen Struktur und den Verwandtschafts-

verhältnissen der apokalyptischen Literatur begründeten theologischen Auffassung Kritik zu üben, wennschon auch echte Visionen recht wohl von Vorbildern beeinflußt sein können. Wir müssen uns darein finden, daß der Geist moderner wissenschaftlicher Genauigkeit nur innerhalb der Sphäre der Wissenschaft zu Hause ist und auch da in der heutigen Verbreitung erst neueren Datums ist. Wie die wissenschaftlichen Autoren des Altertums (vgl. H. Peter, Wahrheit und Kunst, Geschichtsschreibung und Plagiat im klassischen Altertum, Leipzig 1911, Kap. XIII), so empfanden es offenbar auch die religiösen nicht — und sie, die naiveren und meist aus praktischen Rücksichten Schreibenden, erst recht nicht — als eine schuldhafte Abweichung vom Wege der Wahrheit, wenn sie in guter Absicht Erdichtetes neben Erlebtes stellten. Die Visionsbücher der Emmerich übrigens, welche einen protokollhaft wahren Eindruck machen, sind nicht von ihr selbst gefaßt, sondern nach ihren mündlichen Erzählungen von Brentano aufgezeichnet.

III. Intellektuelle Visionen.

Alle bisher behandelten Arten von Visionen hatten doch das eine miteinander gemein, daß sie in konkret-sinnlicher Gestalt, sei es in Form von wirklichen Empfindungen oder mindestens von Vorstellungen, im Bewußtsein gegenwärtig sind. Es gibt nun aber noch eine weitere Klasse von selteneren „Visionen", in denen nichts der Art im Bewußtsein vorhanden ist und in denen der Visionär doch etwas wahrzunehmen behauptet. Sie heißen „intellektuelle" oder auch „intuitive Visionen". Zunächst einige Zeugnisse als Belege für das Vorkommen solcher Visionen. Das erste stammt wieder aus den Schriften der heiligen Therese.

„An einem Festtage des glorwürdigen Apostels Petrus befand ich mich im Gebete und sah, oder besser gesagt! ich empfand — denn ich sah weder mit den Augen des Leibes noch der Seele etwas —, aber es schien, Christus stünde neben mir, und meines Erachtens sah ich, daß er es wäre, der mit mir redete. Ich war in Hinsicht der Möglichkeit solcher Erscheinungen ganz in Unwissenheit, daher überfiel mich anfangs eine große Furcht und ich konnte bloß weinen . . . Jesus, der Herr, schien mir allzeit zur Seite zu gehen, und weil es keine Vision aus denen, die durch die Einbildungskraft geschehen, war, so konnte ich keine bestimmte Gestalt von ihm sehen; jedoch empfand ich sehr nachdrücklich, daß er allzeit zu meiner rechten Seite stand und von allem meinem Tun und Lassen Zeuge war. Sobald ich mich im Gemüte nur ein wenig versammelte oder sonst nicht sehr zerstreut war, konnte ich darüber, daß er neben mir sich befände, niemals unwissend sein. Unverzüglich, aber voll Angst verfügte ich mich zu meinem Beichtvater, ihm dieses anzuzeigen. Der fragte mich, in welcher Gestalt ich ihn sehe? Ich antwortete, daß ich ihn nicht sehe. Darauf sagte er, wie ich denn wüßte, daß es Christus der Herr wäre? Ich antwortete,

daß ich das »Wie?« selbst nicht verstünde, aber ich könnte nicht umhin zu merken, daß er neben mir stünde." (Heilige Thereſe, Werke, deutsch v. Schwab, I, S. 236 f.)

An anderer Stelle schreibt die heilige Thereſe von solchen Visionen: „Man sieht nichts, weder innerlich noch äußerlich . . . Aber ohne etwas zu sehen, bemerkt die Seele den Gegenstand und weiß, an welcher Seite er ist, viel klarer, als wenn sie ihn sähe, ausgenommen, wenn etwas Besonderes ihr in die Augen fiele. Es ist, als ob man in der Dunkelheit jemand bei sich fühlt . . . Ohne Vermittlung irgendwelcher innerlicher oder äußerer Worte bemerkt die Seele sehr deutlich, welcher Gegenstand ihr erscheint, an welcher Seite er ist, und zuweilen auch, was er bedeutet. Sie weiß nicht, wodurch und wie sie dies erfährt" (zitiert bei Aug. Poulain, Die Fülle der Gnaden, deutsch, Freiburg 1910, Bd. II, S. 29).

Ein anderer spanischer Mystiker, Alvarez de Paz, schreibt ähnlich: „Wenn du Jesus Christus oder die allerseligste Jungfrau in dieser unklaren Weise siehst, bemerkst du keine mit den Augen des Leibes erkennbare Figur, und doch weißt du mit größerer Sicherheit, als wenn du mit den Augen des Leibes sähest, daß die Person zu deiner Rechten oder in deinem Herzen ist . . . Es ist, als wenn du in der Dunkelheit plötzlich fühlst, daß jemand an deiner Seite ist, und weißt, daß er Wohlwollen und keine Abneigung gegen dich hegt, aber nicht unterscheiden kannst, ob er ein Mann oder eine Frau, ob er jung oder alt, ob mehr oder weniger schön, ob stehend oder sitzend ist" (bei Poulain, a. a. O., Bd. II, S. 30 f.).

In James' schon genanntem Werk über die religiöse Erfahrung finden wir in dem Kapitel über die Realität des Unsichtbaren eine Menge ähnlicher Zeugnisse. Ein Beispiel auch daraus:

„. . . ich dachte noch an die Erfahrungen der letzten Nacht, als ich plötzlich etwas ins Zimmer kommen und dicht an mein Bett treten fühlte. Es blieb nur 1 bis 2 Minuten. Ich erfaßte es nicht mit den Sinnen, und doch war ein Gefühl des Grauens damit verbunden. Mehr als jede andere Empfindung erregte es mein tiefstes Innere. Ich empfand einen heftigen krampfartigen Schmerz, der sich über die Brust verbreitete, aber innerhalb des Organismus war, — und doch war das Gefühl nicht sowohl Schmerz als Entsetzen. Auf jeden Fall war etwas in meiner Nähe, und ich empfand seine Gegenwart mit größerer Deutlichkeit, als ich je die Gegenwart eines Geschöpfes aus Fleisch und Blut empfunden habe. Ich bemerkte sein Fortgehen wie sein Kommen: ein flüchtiges Rauschen durch die Tür, und die Grauen erregende Wahrnehmung verschwand" (a. a. O. S. 55).

Alle diese Zeugnisse stimmen überein in der Angabe, daß etwas als daseiend bemerkt, aber nicht mit den Sinnen wahrgenommen werde.

Auch im letzten Beispiel zeigte sich nur im Moment des Verschwindens der Erscheinung ein flüchtiges Rauschen.

Das Denken.

Von welcher Art sind nun diese „Visionen"? Vor zwei Jahrzehnten hätten sie der Psychologie noch große Schwierigkeiten geboten, man kannte damals noch keine psychischen Prozesse, denen man diese Visionen hätte einreihen können. Heute ist es anders. Durch die Untersuchungen einerseits Husserls, anderseits der Külpeschen experimentell-psychologischen Schule kennen wir Prozesse, die ganz von der unsinnlichen Art sind, wie jene Visionen, ja, wir wissen jetzt, daß im Grunde alles Denken von dieser Art ist. Die alte Psychologie hielt das Denken mit dem Vorstellen für identisch. Das war irrig. Beides ist völlig verschieden. Vorstellungen können das Denken zwar begleiten, aber dieses ist selbst etwas völlig anderes. Am deutlichsten wird das beim rein abstrakten, etwa dem mathematischen Denken. Wenn wir einen algebraischen Beweis verfolgen, so ist alles, was an eigentlichen Vorstellungen im Bewußtsein vorhanden ist, ganz sekundär gegenüber dem eigentlichen Denken der algebraischen Tatbestände. Dieses Denken ist völlig unanschaulich. Aber auch bei allem übrigen Denken ist es so, daß das, was an Empfindungen und Vorstellungen im Bewußtsein ist, lediglich Beiwerk ist. Der eigentliche Gedanke ist stets abstrakt und unanschaulich.

Die intellektuellen Visionen und die Bewußtheiten.

Wenn wir, mit dieser Einsicht ausgerüstet, nun den psychologischen Sachverhalt bei den intellektuellen Visionen etwas näher ins Auge fassen, so hat das Fehlen von Vorstellungen nicht mehr etwas so Rätselhaftes an sich. Was bei allen diesen Visionen vorliegt, ist, wenn man genau zusieht, nichts als die sichere Überzeugung, daß irgend etwas oder auch etwas Bestimmtes, Gott oder Christus, in der Nähe ist. Es ist ein Urteil, nichts anderes, um das es sich handelt, ein Urteil, an das sich dann meist eine starke Gemütsbewegung anschließt. Das Urteil selbst ist keine Vorstellung, sondern es ist ein unanschaulicher psychischer Vorgang. Man hat solche Urteile Bewußtheiten (Ach) genannt, eine besonders dann geeignete Bezeichnung, wenn das Urteil nicht bloß auftaucht und sogleich wieder verschwindet, sondern etwas länger im Bewußtsein verharrt. Diese Auffassung überrascht vielleicht, aber es läßt sich wirklich nach den Zeugnissen kein anderer Tatbestand feststellen, als daß der Visionär von der Gegenwart von etwas überzeugt ist, ohne daß er im eigentlichen Sinne etwas wahrnimmt. Ein derartiges Auftreten von Urteilen über die Gegenwart von etwas findet sich nicht bloß innerhalb der religiösen Sphäre; es findet sich auch im alltäglichen pathologischen Geistesleben. K. Jaspers hat kürzlich eine Reihe von derartigen Fällen zusammengestellt. (Karl Jaspers, Über leibhaftige Bewußtheiten (Bewußtheitstäuschungen), ein psychopathologisches Elementarsymptom, Zeitschr. für Pathopsychologie, II, 1913.)

Was derartige „Anwesenheitsurteile" von den gewöhnlichen Anwesenheitsurteilen unterscheidet, ist lediglich der Umstand, daß bei ihnen das, dessen Gegenwart behauptet wird, nicht konkret im Bewußtsein vorfindbar ist. Wenn wir etwa angesichts eines Felsen das Urteil fällen: vor uns ist ein Fels, so sehen wir denselben gleichzeitig, er ist als konkreter Gegenstand im Bewußtsein vorhanden. Bei den intellektuellen Visionen dagegen ist nur das Urteil da, nicht aber wirklich der Gegenstand im Bewußtsein. Es steht mit ihnen, wie es mit dem Bewußtsein von der Gegenwart eines Angehörigen im Hause steht, den wir augenblicklich nicht sehen, von dem wir aber wissen, daß er da ist. Eine genetische Erklärung des Auftretens derartiger Visionen ist vor der Hand nicht möglich.

James' höherer Realitätssinn.

James freilich hat eine solche versucht. Er nimmt an — wie er denn überhaupt den mystischen Erlebnissen ein bedeutendes Maß von Objektivität zuzuerkennen geneigt ist —, daß in den intellektuellen Visionen ein höherer „Realitätssinn" im Visionär wach wird (a. a. O., Kap. III). Er apperzipiert nach ihm einen Teil der transzendenten Welt, und das „Anwesenheitsurteil" ergibt sich auf der Grundlage dieser höheren Wahrnehmung mit derselben Selbstverständlichkeit, wie wir beim Sehen eines Felsens das Urteil über sein Dasein hätten. Sieht man genauer zu, so ist die Analogie aber unvollständig. Beim Beispiel der Felswahrnehmung sind drei Momente zu unterscheiden: 1. der Fels, 2. unser Wahrnehmen desselben, 3. unser Urteilen über sein Dasein. Bei der intellektuellen Vision ist nichts bewußt als das Urteilen. Will man den Realitätssinn, um ihn zu retten, ins Unbewußte verlegen, so ändert das ebenfalls nicht viel. Vorfindbar ist und bleibt für die Analyse nur das Urteilen. Es wäre dann noch zu erklären, wie ein unbewußtes Wahrnehmen zu bewußtem Wissen führen kann.

Aus diesem Grunde können wir uns ein weiteres Eingehen auf die Annahme eines höheren Realitätssinns ersparen, da wir das Bereich des erfahrungsmäßig Erweisbaren nicht überschreiten wollen.

Fünftes Kapitel.

Die Glossolalie.

Die Inspiration.

Die Visionen stellen Zustände dar, in denen dem religiösen Menschen sich ein Einblick in die transzendente Welt eröffnet. Der Umkreis seiner Wahrnehmungen erweitert sich. Das ist jedoch nicht die einzige Verbindung, die er mit jener Sphäre eingeht. Auch sein inneres Leben tritt zu ihr in engere Beziehung. Das Transzendente dringt nach dem Glauben der Religionen noch durch andre Tore als die der Vision in

die diesseitige Welt ein. Wir bezeichnen diese zweite Art vermeintlicher oder wirklicher Offenbarung des Transzendenten als **Inspiration**. Die Inspiration unterscheidet sich von der Vision dadurch, daß sie nicht — oder doch nicht in ihrem wesentlichen Bestandteil — ein Wahrnehmen des Transzendenten ist, sondern eine Ergreifung des Menschen selbst durch dasselbe darstellt. Inspiration heißt jede durch das Überweltliche vermeintlich herbeigeführte Erregung des Menschen zu besonderen Leistungen. Wo die Produktivität des Individuums ohne seine bewußte Aktivität in qualitativer oder quantitativer Hinsicht über ihr normales Maß hinaus sich steigert, pflegt man von Inspiration zu sprechen. Sie tritt in mancherlei Gestalt auf. Eine davon ist die Zungenrede oder **Glossolalie**.

Die Glossolalie in der Geschichte.

Die Glossolalie ist ein Phänomen, das dem in den christlichen Kulturländern Aufgewachsenen in erster Linie aus der Apostelgeschichte bekannt zu sein pflegt. Mit der Pfingstglossolalie trat das Phänomen zum erstenmal in der Geschichte des Christentums auf. Es verbreitete sich dann, wie aus verschiedenen Briefen des Neuen Testaments, vor allem dem ersten Korintherbrief des Paulus, hervorgeht, im frühen Christentum, um wieder zurückzutreten, sobald die Kirche sich verweltlichte und ihren Frieden mit dem römischen Staat machte. Noch einmal flackerte in dieser Zeit freilich die Glossolalie auf, in der — sei es nun — reaktionären oder reformatorischen Rückgangsbewegung des sogenannten Montanismus, die sich der Säkularisation der Christusreligion entgegenstellte und die ursprüngliche Christusreligiosität wiederherstellen wollte. Von da an schweigt die Glossolalie, soweit bis jetzt die Zeugnisse übersehbar sind, bis sie am Ende des 17. Jahrhunderts unter den nach der Aufhebung des Edikts von Nantes verfolgten französischen Protestanten in der sogenannten Cevennenbewegung in einer großen Zahl von Fällen von neuem hervorbrach. Die Glossolalie breitete sich dann in den Pietismus hinein aus, und es ist in den sogenannten „Inspirationsgemeinden" ein Zusammenhang Glossolalierender nachweisbar, der von 1688, wo die Glossolalie zum erstenmal auftrat, bis 1850 reicht (vgl. die unten zitierte Arbeit Goebels). Eine neue große aufsteigende Welle trat zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auf. In einer großen Zahl von (untereinander ebenfalls wieder in Zusammenhang stehenden) Fällen war Glossolalie zu beobachten, in Europa wie in Amerika. Auf deutschem Boden setzte die Glossolalie ein mit der stürmischen Cassseler Bewegung von 1905, von der aus sie dann auf die sogenannte Gemeinschaftsbewegung übergriff, nicht ohne daß es zu lebhaften Diskussionen über ihre christlich-religiöse Berechtigung kam.

Weniger gut als über die Glossolalie im Christentum sind wir über ihre Verbreitung außerhalb des Christentums unterrichtet. Sie ist aber

nachweisbar sowohl für das vorchristliche und mit Jesus zeitgenössische Judentum als auch innerhalb der griechischen Welt. Aber auch in der primitiven religiösen Sphäre kommt sie, bis hinauf ins nordöstliche Asien und selbst in Grönland, vor.

Glossolalie kommt übrigens auch außerhalb der eigentlich religiösen Sphäre vor, so heute im Spiritismus, der mit gewissen Formen der Religiosität eine nahe Verwandtschaft zeigt, ja oft selbst für seine Anhänger zu einer Art Religion wird. Dahin gehört jener Fall, den Flournoy in dem weiter unten genannten Buch beschrieben hat.

Formen der Glossolalie.

Überblickt man eine größere Zahl von Zeugnissen, so findet man, daß die Glossolalie in verschiedenen Formen auftritt, oder genauer, daß verschiedene Arten anormalen Sprechens gleichmäßig mit dem Namen „Glossolalie" bezeichnet werden. Wir wollen nicht den Versuch machen, den historisch seit langem festliegenden Gebrauch des Wortes einzuengen, sondern lassen als Glossolalie alle jene Arten anormalen religiösen Sprechens gelten, die in den großen als glossolalische bezeichneten Bewegungen vorhanden sind. Es sind wohl stets alle Formen gleichzeitig dagewesen, aber bald überwiegt die eine, bald die andere.

Ehe wir mit der Analyse der Glossolalie beginnen, wollen wir einige Beschreibungen als Material an uns vorüberziehen lassen. Zunächst den Bericht der Apostelgeschichte, an den wir beim Wort Glossolalie stets zuerst zu denken pflegen.

Pfingst-Glossolalie.

„Und als der Pfingsttag gekommen, waren sie alle an einem Orte beisammen, und es kam plötzlich ein Brausen vom Himmel, wie wenn ein Sturmwind daherfährt, und erfüllte das ganze Haus, wo sie saßen, und es erschienen ihnen Zungen, die sich verteilten wie von Feuer, und es setzte sich auf jeden einzelnen von ihnen, und sie wurden alle voll hl. Geistes, und fingen an mit andern Zungen zu reden, wie der Geist es ihnen gab auszusprechen. Es waren aber in Jerusalem wohnhaft Juden, fromme Männer von allen Völkern unter dem Himmel her. Als aber diese Stimme ertönte, strömte die Menge zusammen, und war überrascht, denn jeder hörte sie in seiner eigenen Sprache reden. Sie staunten aber alle zusammen und verwunderten sich und sprachen: Sind nicht alle diese, die da reden, Galiläer? Wie kommt es, daß wir jeder seine Sprache hören, in der wir geboren sind — Parther und Meder und Elamiter, und die Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadokia, Pontus und Asia, Phrygia und Pamphylia, Aegyptus und dem Libyschen Lande bei Kyrene, und die sich hier aufhaltenden Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber — wir hören sie reden mit unseren Zungen von den großen Taten Gottes? Sie staunten aber alle zusammen und wußten nicht Bescheid, und sprachen einer zum andern: Was will das sein?

Andere aber spotteten und sagten: Sie sind voll süßen Weins . . .“ (Apgesch. 2, 1 ff).

Dieses Zeugnis kann, wenn man den Bericht an späteren, zuverlässigeren mißt, nicht als wirklich historisch gelten. Es übertreibt und idealisiert. Es ist mit der Absicht auf Wirkung geschrieben, das zeigt schon die lange Aufzählung der ausländischen Zeugen. Dieser Bericht hat Anlaß zu der Auffassung des Zungenredens als eines Sprechens in fremder, dem Redenden unbekannter Sprache gegeben.

Paulus. In unverkennbarem Gegensatz zu diesem Bericht steht der des Paulus im 1. Korintherbrief, Kapitel 14, der zugleich zeigt, daß in der Korinthischen Christengemeinde die Glossolalie sehr verbreitet war und von den meisten ersehnt wurde.

„Die Liebe oben an! Dann möget ihr nach den Geistesgaben trachten, am besten immer nach Eingebungsrede*). Denn wer Zunge redet, redet nicht mit Menschen, sondern mit Gott; niemand vernimmt es, er redet im Geiste Geheimnisse. Wer aber aus Eingebung spricht, redet mit Menschen zur Erbauung, Ermahnung, Tröstung. Wer Zunge redet, erbaut sich selbst; wer in Eingebung redet, erbaut die Gemeinde. Ich gönne euch, daß ihr alle Zungen redet; viel mehr wünsche ich, daß ihr aus Eingebung redet. Der so redet, ist mehr, als der Zungen redet, es sei denn, daß dieser es übersetze, damit die Gemeinde ihre Erbauung habe. Gesetzt, Brüder, ich komme als Zungenredner zu euch, was werde ich euch nützen, wenn ich nicht auch zu euch rede, was es sei: Offenbarung, Erkenntnis, Weisjagung, Lehre? Tönende Instrumente, wie die Flöte, die Zither, wenn sie nicht ihre Töne deutlich unterscheiden lassen, wie soll man doch das Spiel der Flöte oder der Zither verstehen? Wenn die Trompete nur einen unverständlichen Schall gibt, wer wird darauf antreten zum Kampfe? So ist es mit euch, wenn ihr mit der Zunge nicht eine deutliche Rede hören lasset: wie soll man das Gesprochene verstehen? Es ist in die Luft gesprochen. Es gibt wer weiß wie vielerlei Sprachen in der Welt. Sprache ist alles: kenne ich nun die Bedeutung der Sprache nicht, so bin ich dem Redenden ein Barbar, und er ist ein Barbar für mich. So in eurem Fall. Da nun der Eifer um die Geister bei euch zu Hause ist, so trachtet doch nach der Erbauung der Gemeinde, damit auch etwas dabei herauskommt.

Darum soll der, der Zunge redet, derart beten, daß er es auch auslegen könne. Wenn ich mit der Zunge bete, so betet wohl mein Geist, aber mein Verstand schafft nichts dabei. Nun also? ich will beten mit dem

*) Dies ist die beste Übersetzung von προφητεύειν. Vgl. P. W. Schmiedel in dem von Holtzmann herausgegebenen Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. II, 1 (Freiburg 1892), Exkurs zu 1. Kor. 12, 1—14, 42.

Geist, ich will aber auch mit dem Verstand beten; ich will singen mit dem Geist, ich will aber auch mit dem Verstand singen. Sonst, wenn du im Geiste den Segen sprichst, wie soll denn der, der am Platz des Uneingeweihten steht, sein Amen zu deiner Danksagung sprechen? weiß er ja nicht, was du sagst. Du magst wohl richtig danken, aber der andere hat keine Erbauung davon. Dank meinem Gotte, steht mir das Zungenreden mehr zu Gebot als euch allen. Aber in der Gemeinde will ich lieber fünf Worte mit Verstand sprechen, damit ich auch andere belehre, als zehntausend Worte mit der Zunge . . ." (nach Weizsäckers Übersetzung).

Dieser Bericht ist von ungleich höherem Wert als der der Apostelgeschichte, — kennt doch der Apostel selbst die Glossolalie als eigenes Erlebnis! Aus ihm hat sich die zweite Auffassung der Glossolalie gebildet, nach der dieselbe aus unverständlichen, sich dem Munde des Zungenredners entringenden Lauten besteht, die erst der Auslegung bedürfen, deren der Zungenredner aber nicht immer fähig ist.

Das sind die zwei Hauptbedeutungen, welche das Wort Glossolalie, γλώσσαις λαλεῖν, seit altersher gefunden hat. Beide Auffassungen — zu denen noch die Bezeichnung auch der ‚Eingebungsrede' als Glossolalie hinzukommt — haben dauernd miteinander im Kampfe gelegen, ohne daß eine die andere zu verdrängen vermochte. Und in der Tat — um es vorwegzunehmen — alle sind im Recht; in den glossolalischen Bewegungen kommt das eine wie das andere Phänomen vor. Drei Arten Glossolalie

Diesen Zeugnissen aus dem Frühchristentum lasse ich drei aus späterer Zeit folgen, eins aus der Cevennenbewegung und zwei aus der allerjüngsten Zeit. Sie werden die völlige Gleichartigkeit der glossolalischen Phänomene in den verschiedenen Epochen erkennen lassen.

Ein Augenzeuge der Cevennenbewegung schreibt: „Diese Menschen wurden von gewissen außerordentlichen Zuständen ergriffen, infolge deren sie oft zu Boden stürzten und in denen man an ihnen Bewegungen des Kopfes, der Brust, ja manchmal des ganzen Körpers sah, die von ganz eigenartiger Natur waren. Die Zustände unterschieden sich im einzelnen nicht bloß nach der Intensität, sondern auch sonst. Nachdem sie kurze Zeit Bewegungen gezeigt hatten, fingen sie an zu sprechen, die einen in abgerissener Weise, schluchzend, andere höchst geläufig, sehr feurig und leicht. Was sie sagten, waren stets Mahnungen zur Buße und verschiedene Arten von Weissagung. Sie hatten zu diesen Eingebungen (avertissements), welche sie, wie sie sagten, durch Inspiration empfingen, so starkes Vertrauen, daß sie ihnen blind gehorchten." (Bost, „Les prophètes protestants", London 1707, S. 40.) Cevennenbewegung.

Glossolalie in Groß-Almerode.

Das zweite Zeugnis entnehme ich einem Privatdruck, in welchem ein Leipziger Student eine ausführliche Schilderung von Glossolalie-Erbauungsversammlungen gegeben hat, die 1907 in Groß-Almerode (in Hessen) stattfanden:

„Die Zusammenkünfte, die Sonntags 4 und 8 Uhr am stärksten, auch immer von etlichen Neugierigen besucht sind, haben meist im Grunde denselben Verlauf. Es ist ein Glück, daß nicht soviel müßige Zuschauer kommen, die ja nur lästig sind; die scharfe Feindschaft und Kritik hat den Nutzen gehabt, sie fernzuhalten. Am Sonntag Nachmittag mochten 200 bis 300, am Abend 400 bis 500 Personen im Saale sein. Zunächst nach einem Liede, das man singt, wird vom Leiter ein kurzes Gebet gesprochen, dann hält er eine Ansprache von mindestens einer halben Stunde. Es waren da Texte aus den verschiedensten Teilen der Bibel gewählt. Wir waren erstaunt über die überaus praktische, nüchterne und doch warme Art der Evangeliumsverkündigung des Kaufmanns J. Nach der Ansprache folgt stets gemeinsames Beten, das allerdings nur der versteht und mitfühlen kann, der weiß und erlebt hat, was Christenfreude ist, denn überall hindurch klingt Lob, Dank und Freude. Einer nach dem andern kann dabei das Wort zum Gebet ergreifen, den es innerlich dazu drängt. Die andern beten still mit und eignen sich am Schluß das Gebet an durch gemeinsames lautes „Amen". Es wird kurz, natürlich und ruhig gebetet. An einer Stelle wird meist das Beten noch einmal unterbrochen vom Gesang eines Liedes . . . Man mochte etwa 15 Minuten gebetet haben, als der erste Zungenspruch hervorbrach . . . Meine äußerst kritische Stellung am ersten Tage hatte es zur Folge, daß ich weniger mitbetete, als vielmehr beobachtete, wie die anderen beteten und besonders wie sich die ganz vorn sitzenden Zungenredner benahmen. Das Zungenreden kündigt sich durch ein eigentümliches Zischen und Knirschen an, öfters hört man auch geflüsterte Laute. Das alles kommt daher, daß der Betreffende um der Ordnung willen, um ein eben vielleicht noch nicht beendetes Gebet nicht zu stören, den inneren Drang und unwillkürlichen Druck auf Lunge und Sprachwerkzeuge gewaltsam zurückdrängt und dagegen Widerstand leistet. So kamen eigentlich nur die Zungensprüche zur Aussprache, die nach dem Ende eines Gebets auftraten . . .

Ein Zungenspruch ist meist kurz und wird ziemlich rasch und mit eigenartiger Fertigkeit ausgesprochen. Man hat deutlich die Empfindung, verschiedene Sprachen zu hören, verschieden nach Tonfall, Vokalreichtum usw. Keineswegs sind es nur inartikulierte Laute. Auch die einzelnen Redner sprechen nicht immer im gleichen Sprachtypus . . .

Wenn ein solcher Satz ausgesprochen ist, hört man meist um sich her

flüstern: „Herr, gib uns die Auslegung!“ . . . Teilweise legt der Zungenredner selbst aus oder ein anderer . . .

Der Tiegeldreher G. berichtete, bei ihm sei das Sprachenreden aufgetreten mit einem krampfartigen Gefühl im Nacken, das ihm den Kopf nach hinten zog; schließlich mußte er sich auf die Bank legen, und am Ende der Versammlung stand er auf und redete in Zungen . . . Ein innerer Kampf ging oft in den Leuten während der Versammlungen vor, sie wurden dabei niedergeworfen, und durch Zungen war gesagt worden, man solle sie nicht berühren, der Herr wolle sich selbst ihrer annehmen. Und nach einer gewissen Zeit, die oft wieder durch Weisungen der Zungenredner begrenzt wurde, indem sie plötzlich zum Aufstehen mahnten, erhoben sich die Daliegenden und lobten Gott für ihre Rettung. Dann, so erzählen die Leute, empfanden sie ein so seliges Gefühl, daß sie die Fülle der Freude oft kaum zu ertragen vermochten. Sie haben manchmal den Herrn gebeten, diese überströmende Freude von ihnen zu nehmen, weil ihr Herz zum Zerspringen voll war. Die anderen beobachten in solchen Momenten an den Betreffenden ein wunderbares Strahlen des Angesichts.“ ([Joh. Büsching, cand. theol.], „Drei Tage in Groß-Almerode“, Leipzig, im Dezember 1907. Privatdruck.)

Glossolalie in Stuttgart.

Endlich noch ein Zeugnis, und zwar nunmehr absichtlich eins über ganz besonders stürmisch verlaufene Versammlungen, die in Stuttgart stattfanden, von außenstehender Seite, um den Eindruck sichtbar zu machen, den ein religiös indifferenter Augenzeuge erfuhr. Es ist entnommen dem Buche: „Die Zungenbewegung in Deutschland“ von Paul Fleisch, Leipzig 1914, welches eine große Menge von Zeugnissen der verschiedensten Art enthält. Es heißt in dem Bericht, den Fleisch heranzieht:

„. . . . in allen Reden sei die Lauheit der Kirchenleute beklagt. Die Kirchen seien „Schlafsäle“. „Wir aber sind erfüllt mit Geist und Feuer, Jubel und Gesang. Halleluja.“ Für die Kritiker und Zeitungsleute wurde speziell gebetet. Dann kam eine begeistert aufgenommene Rede. „Frauen fielen sich in die Arme, alles lobte, pries und dankte inbrünstig auf den Knien. Dann wurden Lieder gesungen nach Melodien, ‚die der Herr dem Sänger derselben eingab unter der Kraft des Geistes‘.“ „‚O, nur ein schmaler Weg, nur eine offene Tür, ich bin die Tür. Halleluja!‘ so singen sie in tiefer Bewegung. Nun nimmt wieder ein Redner vom Podium das Wort, ihm folgt eine Rednerin, die wiederum von einem Redner assistiert und von einem zweiten ergänzt wird.“ „Mit gesenktem Haupt, die Augen krankhaft eingedrückt, antwortet man dem Geist. Leise, wie ein Hauch, beginnt hier ein Gebet, dort wird es lauter. Unter Zittern und Beben, Seufzen und Stöhnen entringen sich die beschwörenden Bitten den Lippen der Knienden. ‚O Jesus, o komm!

Jetzt, jetzt, o komm jetzt!' Einige sind kraftlos in sich zusammengesunken, andere liegen der Länge nach auf dem Boden oder lehnen wie bewußtlos das Haupt an den Stuhl. Alle mit geschlossenen Augen. Immer schneller und eindringlicher sprudeln die Gebete vom Podium herab über die erwartungsvolle Menge, immer heftiger, immer leidenschaftlicher, immer wilder. Das Murmeln, Stöhnen und Seufzen schwillt zu grauenvollem Schreien an, erschütternde Bekenntnisse stammeln die Büßenden. ‚O Jesus, o komm, o komm, segne uns, segne uns jetzt', so weinen, lachen und jubeln sie in zunehmender Ekstase. Unter Gliederverrenkungen und Zuckungen wimmern die einen am Boden, mit hocherhobenen Armen jauchzen und singen die andern. Ein grauenvolles Durcheinander von trostlosem Jammer und höchsten Tönen wahnsinniger Freude. Der Geist kämpft furchtbar mit dem Teufel, und endlich stellen sich die ‚Zungen' ein. Junge, blühende Mädchen und baumstarke Männer gebärden sich ebenso sinnlos wie heulende Weiber. Viele verfallen in hysterische Krämpfe. ‚Tatatatataquabaramba tatata', schreit ein Mann unaufhörlich; seine rechte Hand schlägt dabei in wahnsinnigem Tempo auf den Stuhlsitz. Mit einer Zungengeschwindigkeit, als gelte es einen Rekord zu schlagen, schreit ein junges Ding wohl hundertmal hintereinander Halleluja. Seltsame fremdsprachliche Laute werden in fieberhafter Hast hervorgestoßen. Dazwischen klingt es wie Jauchzen: ‚O Dank, o Dank, o Jesus, wie himmlisch, o wie schön, wie schön!' Leise steigen die Leiter der Tragikomödie, die Männer und Frauen vom Podium nun zu den Rasenden herab und schleichen lauernd umher, nach einem geeigneten Werkzeug spähend. Wo sich ein Körper am Boden windet, wo sich eine Stimme grell über die andere erhebt, da machen sie Halt. Einer von ihnen setzt oder legt sich dann neben den Rasenden, seinen Paroxysmus durch geflüsterte Worte womöglich noch steigernd." (Paul Fleisch, „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland". II. Bd., 1. Teil: „Die Zungenbewegung in Deutschland", Leipzig 1914, S. 224 f.)

Während die bisher mitgeteilten drei Zeugnisse vorwiegend den Eindruck schildern, den die Glossolalie auf die umstehenden Augenzeugen macht, bedürfen wir als Unterlage für die Analyse noch Selbstzeugnisse von den Glossolalierenden selbst. Auch ihrer gibt es eine große Zahl. Wir müssen uns hier mit zwei besonders klaren begnügen.

Elie Marion.

Das eine stammt von Elie Marion, einem Führer der Cevennenbewegung: „. . . Endlich nach neun Monaten [in denen nur andere Erscheinungen bestanden] voll Seufzen und sprachloser Unruhe geriet ich an einem Sonntag während des Gebets in eine außerordentliche Ekstase, und Gott öffnete meinen Mund. Während dreier Tage wirkte in mir der Geist in verschiedenem Grade, so daß ich nicht essen und trinken, noch

schlafen konnte, und meine Rede nahm nach Beschaffenheit der Gegenstände eine größere oder geringere Heftigkeit an. Meine Familie sah darin den Beweis göttlicher Eingebung."

„Wenn der Geist Gottes mich ergreifen will, so empfinde ich eine große Hitze in meinem Herzen und in den benachbarten Teilen, welcher zuweilen ein Frösteln des ganzen Körpers vorhergegangen ist. Andere Male werde ich plötzlich ohne alles Vorgefühl ergriffen. Dann schließen sich meine Augen plötzlich, der Geist versetzt mich in Konvulsionen, preßt mir Seufzen und Schluchzen aus, so daß ich Mühe habe zu atmen. Sehr oft erleide ich außerordentlich heftige Stöße, aber ohne allen Schmerz und ohne die Freiheit des Denkens zu verlieren. In diesem Zustande bleibe ich etwa eine Viertelstunde, ohne ein Wort sprechen zu können. Endlich empfinde ich, wie der Geist in meinem Munde die Worte bildet, welche er durch mich aussprechen will, wobei ich immer einige außerordentliche Bewegungen erleide oder wenigstens eine große Furcht empfinde. Zuweilen hat sich das auszusprechende Wort schon in der Idee gebildet, ohne daß ich weiß, wie der Geist es zustande bringen will. Zuweilen glaube ich eine Sentenz aussprechen zu sollen und konnte doch nur einen unartikulierten Gesang herausbringen. Stets empfand ich dabei eine außerordentliche Erhebung zu Gott, bei welchem ich daher beteure, daß ich weder durch irgend jemand bestochen oder verleitet, noch durch eine weltliche Rücksicht bewogen bin, durchaus keine anderen Worte als solche auszusprechen, welche der Geist oder der Engel Gottes selbst bildet, indem er sich meiner Organe bedient. Ihm allein überlasse ich daher in meinen Ekstasen die Lenkung meiner Zunge, indem ich mich nur bestrebe, meinen Geist auf Gott zu richten und die Worte zu merken, welche mein Mund spricht. Ich weiß, daß alsdann eine höhere und andere Macht durch mich spricht. Ich denke darüber nicht nach und weiß nicht vorher, was ich reden werde. Meine Worte kommen mir daher wie die Rede eines anderen vor, aber sie lassen einen tiefen Eindruck in meinem Gedächtnis zurück." (Zitiert bei Ideler, „Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns", Halle 1848, Bd. I, S. 332 f.)

Das zweite Selbstzeugnis stammt aus der Gegenwart, von einem Pastor Paul. Geistlichen Paul in Steglitz bei Berlin, der der Gemeinschaftsbewegung angehört. In seiner Zeitschrift „Die Heiligung" schreibt er in Heft 109 und 110 (Oktober und November 1907):

„. . . so kam es, daß ich ein Hungernder und Dürstender nach der Gabe des Zungenredens wurde. Ich kann nicht beschreiben, wie stark dies Verlangen wurde. Wohl war ich vollkommen glücklich in Ihm, den meine Seele liebt. Mir kam kein Schatten von Zweifel an dem, was ich bis dahin besaß. Mein Friede war wie ein Wasserstrom, der sein Wasser

immer dahinrollen läßt; aber es war eine heiße Sehnsucht da, daß der Geliebte meines Herzens Sich noch weiter an mir offenbaren möge auch durch die Gabe des Zungenredens, wie bei den Aposteln am Pfingsttage. Ich war damals gerade in Königsberg, und wir hielten dort einige Gebetsnächte ab, in denen wir nach Pfingstsegnungen ausschauten. O welch ein Brennen in Jesusliebe war da in meinem Herzen während der Stunden des Gebets. Einige Stunden des Harrens in solchem Beten und Anbeten waren immer schnell wie Minuten entflohen.

Aber wie sollte das Zungenreden zustande kommen? Ich sah in jenen Gebetsstunden meine ganze Ohnmacht auch nach der Richtung hin. Ich konnte nur nach Ihm ausschauen, und Er mußte es geben . . .

Ja schon dies Warten auf Ihn war köstlich: und dabei wurden mir zeitweilig die Unterkiefer angerührt, daß sie sich bewegten, als Zeichen gewissermaßen, daß Er meine Erwartung nicht täuschen und mir den Mund für die neuen Zungen öffnen wolle . . .

Am 15. September kam schon in der Vormittagsversammlung die Macht des Herrn über mich und hielt bei mir mit ihrer Arbeit an meinem Leib den ganzen Tag hindurch an, so oft ich mich in der Versammlung befand. Inzwischen konnte ich wie sonst an den Mahlzeiten und dem, was sonst vorkam, teilnehmen. Innerlich blieb freilich dabei das Verlangen nach dem gesuchten Segen bestehen. Dabei aber war ich so glücklich, daß ich mich als den allerglücklichsten Menschen nur schätzen konnte, wie ja auch schon sonst, zumal nach den Erfahrungen der letzten Jahre. Am Abend hatten wir (sieben Brüder zusammen) noch eine Gebetsversammlung. Zwischen 10 und 11 Uhr war die Arbeit an meinem Munde so stark, daß der Unterkiefer, die Zunge und die Lippen sich zum Sprechen bewegten, ohne daß ich dies veranlaßte. Ich war dabei völlig bewußt, ganz still im Herrn, tief glücklich und ließ dies alles geschehen, ohne dabei sprechen zu können. Wenn ich auch laut zu beten versuchte, so ging es nicht, denn keins meiner deutschen Worte paßte in die Mundstellung hinein. Ebensowenig paßten andere Worte aus einer der mir bekannten Sprachen zu den Mundstellungen, die an mir fort und fort vorgingen. Ich sah auf diese Weise, daß mein Mund stumm in einer fremden Zunge redete; und ich erkannte, es müsse mir jetzt noch gegeben werden, auch entsprechend auszusprechen. Gegen 11 Uhr entließen wir einige von uns, zumal solche, die morgens früh wieder zu arbeiten hatten: und so blieben außer mir noch zwei Brüder zurück, einer von ihnen ist Pastor H. Als wir wieder beteten, begann die Arbeit wieder an meinem Mund, und ich sah, daß ich nun die Gabe brauchte, auch Töne den Lippenbewegungen zu verleihen. Ich blickte auf zum Herrn, daß Er es geben wolle: und bald danach wurde ich zum Sprechen

angeregt. Jetzt aber geschah etwas Wunderbares. Es war mir, als wenn in meiner Lunge ein Organ sich bildete, welches die in die Mundstellung passenden Laute hervorbrachte. Da die Mundbewegungen sehr schnell waren, mußte dies recht rasch geschehen. Es war mir, als wirbelten sich die Töne auf diese Weise heraus. So entstand eine wundersame Sprache mit Lauten, wie ich sie nie geredet hatte. Ich hatte den Eindruck nach dem Klang derselben, es müsse „chinesisch" gewesen sein. Danach kam eine völlig andere Sprache mit ganz anderer Mundstellung und wundersamen Tönen. Da wir gerade an diesem Tage Missionsversammlungen für China und die Südsee hatten, lag es mir nahe zu denken, es könnte dies eine Mundart der Südsee gewesen sein. Ich weiß nicht, wie lange ich so redete. Gewiß wohl einige Minuten. Dann mußte ich in deutscher Sprache in Lob und Anbetung meines Gottes ausbrechen. Bei diesem ganzen Vorgang saß ich, jedoch wurde mein Leib dabei von einer großen Kraft geschüttelt, keineswegs unangenehm oder schmerzhaft. Im Gegenteil waltete in und über mir eine stille Ruhe, und der Leib, das irdische Gefäß, bebte unter der Macht und Majestät des Herrn. Ich selbst konnte nicht anders. Ich mußte nachher mehrmals ausrufen: ‚O Jesus, wie schön bist du!'"

Äußerer Eindruck Glossolalierender.

Nachdem wir so eine Anzahl ausgewählter Zeugnisse über die Glossolalie kennen gelernt haben, wollen wir nunmehr aus diesem Material die Konsequenzen ziehen. Wir betrachten zunächst das äußere Bild, das der Glossolalierende bietet. Es kann ein sehr verschiedenes sein. Es gibt Fälle, in denen die Glossolalie ein äußerlich ziemlich ruhiges Bild gewährt, in anderen ist der Glossolalierende in großer körperlicher Unruhe, von Zittern an bis zu allgemeinen Konvulsionen, die den Menschen umfallen lassen, so daß er in Krämpfen am Boden liegt, — so war es in zahllosen Fällen in der Cevennenbewegung. Das Umfallen kann mit starken halluzinatorischen Schlag- und Stoßempfindungen verbunden sein, ja vielleicht sind diese geradezu die (autosuggestiv wirkende) Ursache des Hinfallens. Die Schlagempfindungen machen es gewiß, daß das Wort: ‚die Hand Gottes schlägt mich', ursprünglich kein bloßes Bild ist, sondern ihm ein wirkliches subjektives Erlebnis des Geschlagenwerdens von unsichtbarer Hand zugrunde liegt. Dieses Erlebnis des Sich-von-Gott-geschlagen-Fühlens ist, nebenbei bemerkt, natürlich nicht auf Westeuropa beschränkt. So findet es sich z. B. auch bei einem relativ berühmt gewordenen weiblichen Mitgliede der russischen Sekte der Chlüsten, Marja der Barfüßigen (18. Jahrhundert). Dieselbe hat jenes Erlebnis offenbar in einer Bekehrung erfahren. Verhaftet, gab sie in den gerichtlichen Untersuchungen u. a. an: „daß vor 30 Jahren sie zuerst auf dem Gange zum Frühgottesdienst ‚Bekümmernis' und ‚Verzückung

‚Die Hand Gottes schlägt mich'.

des Geistes' gefühlt, sie wisse nicht, was für eine Kraft sie zu Boden geschlagen." (K. K. Graß, „Die russischen Sekten", Leipzig 1907, I. Bd., S. 103.)

Das Zu-Boden-Fallen und die große körperliche Unruhe der Glossolalierenden macht ihren Anblick den Nichtgläubigen stets peinvoll und läßt diesen das ganze Schauspiel der Glossolalieversammlungen als etwas Fratzenhaftes erscheinen, während die glossolaliegläubigen Zuschauer von dem seelischen Gefühlsenthusiasmus der Glossolalierenden so weit mitgerissen zu werden pflegen, daß sie die peinlichen Nebenerscheinungen übersehen.

Unfreiwilligkeit des Sprechens.

Was nun die Glossolalie selbst angeht, so ist der entscheidende Grundzug bei ihr die Unfreiwilligkeit des Sprechens. Der Glossolalierende spricht, ohne daß er es will; in manchen Fällen scheint er sich getrieben zu fühlen zu sprechen, in anderen ist vielleicht selbst das nicht der Fall: er spricht wie eine Maschine, oder genauer, es spricht aus ihm. Er kennt den Inhalt dessen, was er spricht, nicht, ehe er spricht, sondern er faßt seine Worte auf, er versteht sie nachträglich wie die eines anderen. Eben diesem Tatbestande verdankt die Bezeichnung *γλώσσαις λαλεῖν*, mit Zungen reden, ihren Ursprung. Es ist ein Sprechen ohne Beteiligung des Geistes, nur mit der Zunge. Die andere Deutung des Wortes als eines Sprechens in fremden Sprachen dürfte der Herkunft des Ausdrucks nicht entsprechen, sondern später entstanden sein; es handelt sich keineswegs in allen Fällen um ein Sprechen in scheinbar fremder Sprache.

Die Tatsache der Unwillentlichkeit des Sprechens ist es, welche den Glossolalierenden sich selbst als ein bloßes Werkzeug in höherer Hand erscheinen läßt. Dazu kommt, daß er von einem außerordentlichen Gefühlsrausch erfüllt ist. Dieses Übermaß an geistigem Erhebungsgefühl ist es auch, was die Glossolalie dem Glossolalierenden so teuer macht. Er fühlt sich über die normale Wertstufe seines Daseins weit emporgehoben in eine Höhe lichtvollsten Glanzes. Gott ist in ihm, wie er glaubt.

Somnambule Glossolalie.

In manchen Fällen befinden sich die Glossolalierenden in einem somnambulieartigen Zustand. Sie besitzen dann nachträglich überhaupt keine Erinnerung an ihre Glossolalie. In diesen Fällen ist das Sprechen nicht eigentlich zwangsmäßiger Natur. Der Glossolalierende erlebt es nicht als Zwang. Wohl aber handelt es sich um eine tiefgehende Veränderung des psychischen Gesamtzustandes, so daß es nicht die normale Persönlichkeit ist, von der die Glossolalie ausgeht.

Inhalt der Glossolalie.

Ihrem Inhalt nach sind verschiedene Formen der Glossolalie zu unterscheiden. In der einen Reihe von Fällen ist sie ein durchaus sinnvolles Sprechen. Mannigfach ist ihr Gegenstand. Ermahnungen, Drohungen, Verhaltungsbefehle, Enthüllungen, Prophezeiungen — alles kommt vor. Die Glossolalie kann kurz sein, ein einziger Ausruf, ein ganzer

Satz, aber auch eine zusammenhängende Ansprache, meist nur wenige Minuten dauernd, aber auch Fälle von zweistündiger Dauer sind bekannt. An Beispielen aufgezeichneter Glossolalien ist kein Mangel, wir besitzen ganze Bände davon. Derartige Sammlungen von Glossolalieaussprüchen sind: (Daudé, Fatio et Portalés,) Avertissements prophétiques d'Elie Marion, l'un des chefs des protestants, qui avaient pris les armes dans les Cévennes; ou Discours prononcés par la bouche sous l'opération de l'esprit, et fidèlement reçus dans le temps qu'il parlait, Londres 1707.

Elie Marion et Jean Allut, Cri d'alarme, ou avertissement aux nations, afin qu'elles sortent de Babylone pour entrer dans le repos de Christ, London 1712.

„Aufrichtige und wahrhafftige Extracta aus dem allgemeinen Diario der wahren Inspirationsgemeinen" — es ist eine ganze Reihe von Bänden, die 1736 bis 1789 veröffentlicht worden sind (genauere Angaben bei M. Goebel, Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden, in: Zeitschr. f. histor. Theologie [1854, 55, 57] 1854 S. 278 f.); vor mir liegen die als III., V., VI. usw. bis X. und als XX., XXI., XXII. „Sammlung" betitelten Bände (Universitätsbibliothek Tübingen, Signatur Gh 3413).

„Das Geschrey zur Mitternacht, durch den Geist der Weissagung gewürckt und verkündiget und jetzo als ein Zeugniß der wahren Inspiration, jedermann, absonderlich denen Glaubigen, zur Prüfung und Erweckung dargelegt. Geschehen, geschrieben und gedruckt Anno 1715" (Universitätsbibliothek Tübingen, im Sammelband Gh 896° 4°).

„Aus dem Dunkelen ins helle Licht gestellet; nemlich: Bruder Johann Friederich Rocks Reise-Beschreibung, . . . im Jahr 1723 . . . Nebst denen auf der Reise geschehenen und auch übergebenen Aussprachen und Zeugnissen des Geistes der wahren Inspiration. Nunmehro bey 32. Jahre nach seinem stillen und gnädigen Tod zum Druck befördert 1781." (Universitätsbibliothek Tübingen, Gh 3413.)

Geistige Niveauerhöhung.

In nicht wenigen Fällen ist als besonders auffallend berichtet die Erhöhung des geistigen Niveaus der Glossolalierenden während der Glossolalie. Sehr oft handelt es sich um ungebildete Personen, wie denn diese überhaupt stets besonders leicht von anormalen geistigen Bewegungen mit fortgerissen werden. Während sie im Normalzustande oft nur die Umgangssprache ihrer Kreise, also einen spezifischen Dialekt beherrschen, erfolgt die Glossolalie in der Schriftsprache. Aus der Cevennenbewegung sind mehrere Fälle der Art bekannt. Und während die Betreffenden im gewöhnlichen Zustand wenig redegewandt waren, ergoß sich in der Glossolalie eine formvollendete Ansprache aus ihrem Munde, die die Hörer mit sich riß. Diese zunächst sehr überraschende Tatsache entbehrt doch nicht aller Analogien. Es ist vielmehr eine den Kenner

pathologischen Geisteslebens keineswegs überraschende Tatsache, daß im Zustande so hoher geistiger Konzentration, wie er in der Glossolalie vorliegt, zuweilen eine allgemeine psychische Rangerhöhung des Individuums eintritt. Der allgemeine psychische Begabungszustand eines Individuums ist nicht etwas unter allen Umständen absolut Konstantes, er kann sich vielmehr unter Umständen zeitweise oder dauernd ändern.

Sinnvolle Glossolalie.

Als Proben sinnvoller Glossolalie mögen folgende Aussprüche dienen: „Ich bin erschienen und erscheine zum Schrecken aller, die was wissen und nicht tun; allen denen, die mit den Lippen zu mir nahen und ihre Herzen sind doch ferne von mir, spricht die ewige Liebe: Was hilft's, wenn die Seele viel weiß und doch nicht tut? Wird nicht dadurch ihr Gericht nur vermehrt und eine schwere Rechenschaft gefordert werden von denen, die Gottes Willen wissen und nicht tun? Merket dies, die ihr hier zugegen seid! . . . Denn ich komme, spricht der Herr, wie ein schneller Blitz. Da man am wenigsten daran gedenket und gedenken wird, da erscheinet der Herr" usw. (III. Sammlung [s. o. S. 61] S. 11 f.) „Ich habe euch verheißen und tue es noch, daß, so ihr, kraft meiner freien Gnade, dies Gebot erfüllet und demselben gebührenden Gehorsam leistet, daß ich euch schon in der Tat, bei Erfüllung dessen, mein Wohlgefallen hieran im Herzen kund tun wolle, und auf jedes vollbrachte Gebot, so ihr um meiner Liebe willen tut, soll die Vergeltung, welche bei mir ist, und die Belohnung vor Augen, Herzen und im Gemüt sein und bleiben, und solche Frucht soll in die ewige Verwahrung genommen werden, daß ihr's nach vollbrachtem Kampf und Lauf inniglich und ewiglich zu genießen haben sollet" usw. (X. Sammlung S. 3). Die sinnvolle Glossolalie erinnert also an die alttestamentliche Prophetie. Sie ähnelt dieser auch darin, daß oft das „Ich", das in ihr sich kundgibt, scheinbar Gott ist. Wie in jenen prophetischen Schriften ein hinzugefügtes „So spricht Jahwe" diese Tatsache oft noch ausdrücklich hervorhebt, so gilt Entsprechendes auch von den obengenannten neueren Glossolaliesammlungen.

Reden in fremden Zungen.

Wir kommen nunmehr zu der zweiten Art von Glossolalie, dem sogenannten Reden in fremden Zungen. In einzelnen, aber seltenen Fällen handelt es sich dabei um sogenannte Kryptomnesien. Die Betreffenden sprechen in der Tat in einer ihnen fremden Sprache. Aber es ist in Wirklichkeit gar kein eigentliches Sprechen im Sinne des gewöhnlichen Sprechens, das Sprechen ist in diesen Fällen gar kein Ausdrücken, sondern eine ganz sinnentbehrende Bewegung der Sprachorgane, wobei freilich ein Zuhörer, der der fremden Sprache mächtig ist, ganz wohl mit den glossolalischen Worten einen Sinn verbinden kann.

Kryptomnesien.

Der psychologische Tatbestand ist der, daß die Betreffenden die irgend einmal gehörten fremdsprachlichen Worte mechanisch reproduzieren.

So ist ein Fall bekannt, in dem ein Dienstmädchen, das bei einem Pfarrer gedient hatte, der öfters laut im griechischen Neuen Testament las, Worte reproduzierte, die es einst den Pfarrer hatte lesen hören, — freilich eine ganz ungeheuerliche Leistung des Gedächtnisses. Aber die Leistungsfähigkeit desselben ist unter gewissen psychologischen Bedingungen (z. B. im hypnotischen Zustande) zuweilen so groß, daß die Behauptung hat aufgestellt werden können, daß von uns überhaupt nichts vollständig vergessen werde, sondern daß jeder einmal stattgefundene Eindruck unter Umständen wieder lebendig werden könne. Bei einem Berliner Neurologen hängt ein von einer Malerin in hypnotischem Zustande gemaltes Landschaftsbild, das das Ergebnis einer künstlich (hypnotisch-suggestiv) herbeigeführten derartigen Gedächtnissteigerung ist. Eine Patientin, die ihren Mann verloren hatte, wünschte ein Bild der Gegend zu besitzen, in der sie zuletzt mit ihm zusammen gewesen war. Auf ihre Bitte erklärte eine andere Patientin, eine Malerin, die ebenfalls zu jener Zeit in jener Gegend gewesen war, sich bereit, sich in der Hypnose die Erinnerung an die Landschaft zurückrufen zu lassen und ihr gemäß das Bild zu malen. Die Bestellerin erklärte das später in den Besitz des Arztes übergegangene Bild als durchaus naturgetreu.

Wie es auch mit der allgemeinen Behauptung, daß überhaupt nichts vergessen werde, stehen mag, das eine ist sicher, daß das Gedächtnis jedes Individuums unter abnormen Umständen außerordentlicher Steigerung fähig ist. Auch in manchen Fällen sinnerfüllter Glossolalie, in der der Glossolalierende nicht bloß mechanisch spricht, sondern weiß, was er spricht, mag es sich um Kryptomnesien, etwa an gehörte Predigten, handeln.

Künstliche Sprache.

In einem anderen Fall, den Flournoy beobachtete (s. u.), handelt es sich um eine neue, künstliche Sprache, die von der glossolalierenden Person selbst gebildet ist und sich für die genauere Analyse als ein sehr entstelltes, phantastisch umgewandeltes Französisch darstellte. Natürlich liegt nicht eine im gewöhnlichen Sinne willkürliche Sprachneubildung vor, sondern die Phantasie des betreffenden Individuums hat sie ohne sein aktives Zutun geschaffen. Auch das ist wiederum eine Tatsache, die es hinzunehmen und mit verwandten anderen zu vergleichen gilt: dann ergibt sich, daß vieles, was uns normalerweise nur als ein Ergebnis willentlicher Tätigkeit möglich zu sein scheint, psychisch auch ohne Beteiligung des Willens geleistet werden kann. Von dieser Art ist die Sprachneubildung in dem von Flournoy beobachteten Fall. Auch hier handelt es sich übrigens wieder um eine Steigerung der Begabung im somnambulieartigen Zustand. Während das betreffende Individuum im Normalzustand wenig sprachbegabt ist, tritt im Somnambulismus eine geradezu fabelhafte sprachliche Fähigkeit zutage, die es vom Vater ererbt zu haben

scheint, der sie sogar im wachen Zustand besaß. So hat es sich denn eine neue Sprache mit neuen Worten und einer besonderen Grammatik zurechtgemacht, die es vollständig beherrscht. Für die Umstehenden entbehren die glossolalischen Worte natürlich jeden Sinns. Der Fall gehört übrigens nicht der religiösen Sphäre im engeren Sinn, aber doch einem ihr eng verwandten Gebiet, dem des Spiritismus, an. Ob es sich dabei um einen einzigartigen Fall handelt, oder ob verwandte Glossolalien öfter vorkommen, entzieht sich vorläufig unserer Kenntnis.

Sinnlose Glossolalie.

Im Falle des nicht somnambulen Pastors Paul, der ebenfalls eine ganz neue Sprache zu besitzen glaubte, scheint es sich nur um ganz unsystematische Lautbildungen zu handeln, wie sie Kinder hervorbringen, wenn sie im Spiel eine fremde Sprache zu sprechen sich den Anschein geben. Die beiden Beispiele seiner Zungensprache, die Paul gibt, sind die folgenden:

1. schua ea, schua ea, | o tschi biro ti ra pea | akki lungo ta ri fungo | u li bara ti ra tungo | latschi bungo ti tu ta. | Dies die Zungenübersetzung von: „Laßt mich gehn, | Lieber Jesus“ | usw.

2. ea tschu ra ta | u ra torida | tschu ri kauka | oli tauka — | bori tori | ju ra fauka | kulli katschi da — | u ri tu ra ta! | auf deutsch angeblich: „Jesu, geh voran | Auf der Lebensbahn!“ | usw.

Die drei einzigen Worte, die Paul selber übersetzen zu können erklärt, seien schua ea = lieber Jesus, tu = Gott. Doch handele es sich um bloße Vermutung.

Derart unsystematische, völlig sinnlose Lautbildungen, die bei Paul als glossolalischer Gesang nach bekannten Melodien auftraten, sind nicht übermäßig viele, aber doch eine ganze Anzahl bekannt.

Ein Beispiel einer gesprochenen (nicht gesungenen) Glossolalie ist dies: Schetekoro, olahamanu. alaschemenetekora. rischema. schetebirekora. schenemenechora. schetechitichora. allaschetarischema. ollamineschetɔ. lischemona. ollaschaba. schetechira. reschemeneschite. chatische. kuschutu usw. (aus: „Das Geschrey“ usw. [s. ob.] S. 1.)

Auch aus der religiösen Literatur des Altertums sind solche sinnlosen Silbenkomplexe als religiöse Geheimworte überliefert, und man darf wohl vermuten, daß es sich auch bei ihnen um „Worte“ glossolalischer Herkunft handelt. Es ist sonst schwer einzusehen, wie sie entstanden sein und zu ihrer Werthaltung gekommen sein sollten. Ein Beispiel findet sich z. B. in Dieterichs Mithrasliturgie, Leipzig 1903, S. 10:

οξυοξερθουθ, πενπτερουνι, σεμεσιλαμ, ψυρινφευ, ιαω, ωαι, αἴλουρε, αζαι ω νακβα, πεπτ ερπρ επεμπιπι, φνουηνιοχ, αρειεϊκιτα, γαλλαβαλβα, αιαιω, πυρι χιβοοσηια.

Für den Glossolalierenden selbst verbindet sich mit den sinnlosen Worten, die seinem Munde entfahren, in der Regel die Überzeugung,

daß die Worte einen Sinn haben, d. h., daß es eine wirkliche, wenn auch ihm unbekannte Sprache sei, eine Überzeugung, die aber jedes Grundes entbehrt und nur in der allgemeinen Voraussetzung wurzelt, Werkzeug Gottes zu sein. Die Überzeugung, in einer fremden Sprache zu sprechen, ist zuweilen so fest, daß die Glossolalierenden ihr Handeln davon abhängig machen. Es sind jetzt mehrere Fälle bekannt, in denen der Glaube, eine bestimmte orientalische Sprache zu sprechen, die Betreffenden verführt hat, als Missionare in das betreffende Land zu reisen. Das Ergebnis war stets vollständige Enttäuschung, — ihre Glossolalie bestand nicht im geringsten aus arabischen, chinesischen usw. Worten, ein Tatbestand, der freilich nicht hindert, daß selbst akademisch Gebildete, die in die Gemeinschaftsbewegung hineingerissen wurden, auf fragwürdige Vermutungen irgendeines angeblich Sprachenkundigen hin an das Vorkommen wirklichen Sprechens in fremden Sprachen glauben.

Glossolalie und Psychoanalyse.

Ein neues Licht über die sinnlosen Glossolalien zu verbreiten, ist neuerdings vom Standpunkt der Psychoanalyse versucht worden, deren Wesen bekanntlich darin besteht, daß unbewußte Prozesse, die auf das bewußte Seelenleben Einfluß üben, ins Bewußtsein emporzuheben versucht wird. Das Mittel zur Belebung der Erinnerung ist ein immer erneutes, zielbewußtes Ausfragen. (O. Pfister, „Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie“. Sonderabdruck aus dem Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, III. Band, Leipzig und Wien 1912.)

Es hat sich nämlich bei der „Psychoanalyse“ mehrerer Glossolalien ergeben, daß sich mit den einzelnen Gliedern der sinnlosen Aussprüche bestimmte Gedankengänge assoziativ verbinden. Dem Glossolalen kommen zu den einzelnen Teilen des Ausspruchs bestimmte Ideen spontan ins Bewußtsein. Es ist jeder Teil gleichsam ein Lautsymbol für einen ganzen Gedanken. Während bei den gewöhnlichen Sprachen die Worte nur Teilen des ganzen Gedankens entsprechen, so daß der Gedankengehalt eines ganzen Satzes nur in einem ganzen Satz sich ausdrücken läßt, wird er hier durch ein einziges „Wort“ symbolisiert oder repräsentiert. Ich sage absichtlich nicht ausgedrückt, weil die glossolalischen Laute, während sie ausgesprochen werden, für den Sprechenden sinnentbehrend sind. Und auch in der „Psychoanalyse“ gewinnen sie eine Bedeutung im eigentlichen Sinn nicht. Es fallen dem Glossolalen bei der Vergegenwärtigung der einzelnen Teile der Glossolalie gewisse Gedanken ein, sie erinnern ihn an diese und jene Erlebnisse, er hat den Eindruck, daß ein direkter Zusammenhang zwischen beiden besteht, aber dieser Zusammenhang ist doch ein anderer, ein loserer als der zwischen Sinn und Wort der gewöhnlichen Sprache; er dürfte eher dem vergleichbar sein, der zwischen einer

psychischen Erschütterung und der Exklamation „ach Gott" besteht. Pfister glaubt aber eine noch tiefere Schicht hinter der Glossolalie feststellen zu können, die nicht bloß diese, sondern auch die assoziierten Gedanken produziert, welche durch die glossolalischen Laute selbst repräsentiert werden. Es soll zwischen jenen erst durch die Psychoanalyse eruierten Vorstellungen und dieser tiefsten psychischen Schicht ein Zusammenhang von derselben symbolischen Gestalt bestehen, wie der zwischen Traum und Sinn des Traumes ist, der durch Freuds Traumuntersuchungen wenigstens für einen Teil der Träume wohl zweifelsfrei nachgewiesen worden ist. Die Ermittlung dieses Zusammenhangs und damit die Deutung der Glossolalie ist freilich ebenso wie die der Träume nur durch bloßes Erraten möglich. Die bisherigen Bruchstücke von Analysen, welche Pfister vorlegt, sind wenn auch noch nicht von überzeugender Art*), so doch hinreichend, um für weitere Untersuchungen im Auge

*) Pfister faßt seine Ergebnisse dahin zusammen:

„Die von uns untersuchten Glossolalien lassen sich mühelos in zwei Gruppen zerlegen. Die erste ist als automatische Verzerrung einer normalen Sprache, kurz ausgedrückt, als automatische Verzerrungssprache zu beurteilen. . . . Diese Redeweise trägt infantilen Charakter und geht, abgesehen von der Suggestion durch die Vorbilder, hauptsächlich aus dem Wunsche hervor, die betreffende Sprache zu beherrschen . . .

Die zweite Art von Glossolalie dürfen wir als ungrammatische oder imaginative Zungenrede bezeichnen, . . . wobei jede grammatische Organisation, Formen- oder Satzbau, gänzlich fehlt. Gewisse äußerliche Übereinstimmungen nehmen wir wahr. Gemeinsame Anklänge an eine bestimmte Sprache, Reim, Rhythmus, Erscheinungen, die im Traumleben der sogenannten sekundären Bearbeitung des Traummaterials analog sind und darauf ausgehen, dem grotesken Gebilde den Anstrich einer wirklichen Sprache zu verleihen.

An Stelle der grammatischen Struktur finden wir in der Glossolalie einen psychologischen Aufbau, welcher mit dem des Traumes, des hysterischen Symptoms und überhaupt aller neurotischen Phänomene im Prinzip völlig übereinstimmt und den nämlichen allgemeinen Gesetzen gehorcht. Deshalb konnten wir auch ohne weiteres die psychoanalytische Methode auf die automatische Symbolsprache anwenden. Unser Ergebnis entsprach genau dem bei allen neurotischen Erscheinungen zutage tretenden: Aus der Apperzeption der Redeteile erhielten wir eine Anzahl von Reminiszenzen, die anscheinend bunt herumwirbelten. Allmählich aber erkannten wir in der verwirrenden Fülle von Einfällen gemeinsame Züge, bis endlich die disjecta membra sich als Glieder eines Organismus herausstellten, so daß wir ein kunstvoll angeordnetes, sinnreiches Ganzes vor uns sahen.

Als organisierendes Prinzip entdeckten wir, wie im Traume und in der Neurose, einen Komplex oder ihrer mehrere, die sich in kunstvoll verschlungenen phonetischen Äußerungen eine maskierte Betätigung zu verschaffen wußten. Hinter allen Zungenreden, die wir genügend zu erforschen Gelegenheit hatten, entdeckten wir peinliche Gedanken, welche ihnen analoge verdrängten, und zwar bestätigende, meist infantile Erlebnisse neu belebten und zum verschleierten Ausdruck brachten, aber nur dann, wenn jene Erlebnisse gleichzeitig einen günstigen Ausweg fanden, der in ähnlicher Weise auch aus der gegenwärtigen Schwierigkeit zu führen Aussicht bietet." (a. a. O. S. 93 f.)

behalten zu werden. Besonders merkwürdig ist, daß diese Zungenreden, wenigstens in einem von Pfister beobachteten Fall, durch Willkürakt auslösbar sind: der Glossolale kann auf Wunsch glossolalieren, wobei aber durch den Willensakt lediglich die Hemmungen schwinden, nicht etwa die Glossolalie selbst in ihren einzelnen Gliedern eigentlich willkürlich ist.

Auslegung der Glossolalien.

Am meisten läßt das Material zu wünschen übrig für die Beantwortung der Frage, was unter der Auslegung der glossolalischen Laute, von der in manchen Zeugnissen oben die Rede war, zu verstehen ist. Eine solche ist in allen den Fällen erforderlich, wo die Glossolalie nicht in normaler Sprache, sondern in unverständlichen Lauten erfolgt.

Entbehren diese Laute auch für den Glossolalen jeden Sinnes, steckt gar nichts Tieferes hinter ihnen, sind sie wirklich bloßes Lallen, so ist jede Auslegung natürlich etwas vollkommen Willkürliches, ganz gleich, ob sie vom Glossolalierenden oder einem Zuhörer erfolgt. Das schließt durchaus nicht aus, daß sich für den Interpretierenden selbst damit ein starkes Überzeugungsgefühl verbindet. Es ist dann ähnlich, als wenn ein überbegeisterter Nietzscheverehrer hinter manchen Versen des Gesanges „Die Wüste wächst" (im „Zarathustra") einen tieferen Sinn erblickt, als der bloße Wortlaut kundgibt. Anders würde die Sachlage sein, wenn die psychoanalytische Auffassung der Glossolalie ganz oder wenigstens für manche Fälle im Recht ist. Die Auslegung hätte dasselbe zu leisten, was das Ziel der Psychoanalyse ist. Eine Auslegung ist für die Glossolalie ferner in den Fällen möglich, wo sie in einer individuellen Kunstsprache erfolgt. Die Auslegung ist dann hier nicht eine Deutung der Symbole, sondern einfach eine Übersetzung.

Ob, wo die Auslegung nicht durch den Glossolalischen, sondern einen andern erfolgt, telepathische Prozesse, etwa eine Übertragung des unterbewußten „Sinnes", der durch Psychoanalyse nur mühsam ermittelt wird, mit in Frage kommen können, entzieht sich vorläufig jeder Beantwortung. Das Material ist zu dürftig, um zur Zeit in bezug auf die „Auslegung" etwas anderes als die Stellung des Problems zu ermöglichen. Insbesondere läßt sich noch nicht sagen, was darunter zu verstehen ist, daß manche Personen nur die „Gabe der Auslegung" haben, nicht die Glossolalie selbst. Handelt es sich hier bloß um Phantastiker, die mit sinnlosen Lauten, die sie hören, alsbald irgendeinen Sinn verbinden, oder handelt es sich um irgendetwas „Tieferes"? Auch finde ich keine Angaben, ob verschiedene Ausleger miteinander in Konkurrenz kommen und sich widersprechen.

Inspirierte Rede nichtglossolalischer Form.

Die verschiedenen Arten von Glossolalie, die wir soeben an uns haben vorüberziehen lassen, stellen eine besonders starke Form der Inspiration der Rede dar. Unsere Übersicht wäre nicht vollständig, wenn wir nicht noch eine andere Art kurz berücksichtigen würden. Diese letzte Form ist die häufigste

und vielen großen Rednern bekannt, wenn sie sich bei den meisten auch nicht mit dem Bewußtsein einer Erfüllung mit dem Geiste Gottes verbindet. Sie geht nicht so weit hinaus über normale Redeweise, wie die bisher behandelten Arten. Sie wird deshalb auch nicht als „Glossolalie" bezeichnet, sondern mit der etwas weiter greifenden Bezeichnung „inspirierte Rede".

Ein besonders gutes Selbstzeugnis darüber verdanken wir dem großen englischen Bekehrungsprediger Finney. In seinen Lebenserinnerungen (deutsch, Düsseldorf 1912, S. 69 f.) schreibt er:

„In den ersten zwölf Jahren meiner Amtstätigkeit notierte ich mir gar nichts und bereitete mich in der Regel nur durch Gebete auf die Predigt vor. Oft bestieg ich die Kanzel, ohne zu wissen, welchen Text ich nehmen, geschweige denn, was ich sagen werde. Ich wußte, der heilige Geist werde mir im rechten Augenblick nicht nur die richtigen Worte in den Mund legen, sondern es mir auch aufschließen, und sicherlich hat sich Gott nie mächtiger und wirksamer zu meinem Zeugnis bekannt als damals. Wenn mir die Predigten nicht von oben eingegeben wurden, so kann ich mir nicht erklären, wie ich überhaupt imstande gewesen bin zu predigen. Gewöhnlich wurde der Gegenstand in wunderbarer Weise meinem Geiste erschlossen, und es kam mir eine solche Fülle von Gedanken, Worten und Beispielen in den Sinn, daß ich Mühe hatte, sie zum Ausdruck zu bringen. Als ich anfing, Notizen zu machen, geschah dies nach, nicht vor der Predigt, und zwar nur, weil ich die mir in obiger Weise vom Geiste Gottes gegebenen klaren Winke über dieses oder jenes Thema nicht hätte behalten können, wenn ich sie nicht niedergeschrieben hätte. Doch konnte ich diese Notizen nie wieder benutzen, ohne daß mir der heilige Geist das betreffende Thema noch von einem anderen Gesichtspunkte aus beleuchtet hätte. Meistens bekam ich die Botschaft, die ich meinen Zuhörern zu bringen hatte, wenn ich im Gebete auf den Knieen lag, und mein Geist war in der Regel von dem Eindruck dermaßen überwältigt, daß ich an allen Gliedern zitterte und kein Wort über die Lippen brachte. War mir das zu behandelnde Thema auf eine so Mark und Bein erschütternde Weise gegeben worden, so genügten mir einige Minuten zum Notieren der Hauptpunkte, und ich machte die Erfahrung, daß sie dann auf die Zuhörer auch ihres Eindrucks nicht verfehlten. Ich erwähne das nicht zu meiner eigenen Verherrlichung, sondern zum Lob und Preis meines Gottes. Waren doch die Predigten, die die Menschen so gewaltig nannten, nicht mein eigenes Produkt, sondern mir nahezu Wort für Wort durch den heiligen Geist eingegeben! Und halte doch ja niemand die Behauptung, daß meine Predigten vom Geiste Gottes inspiriert gewesen seien, für Anmaßung! Jeder Geistliche hat ein

Recht, Eingebung von oben zu erwarten. Meiner Überzeugung nach sollte und kann jeder berufene Diener Christi so vom Geiste Gottes inspiriert sein, daß er in Wahrheit sagen kann: »Nicht ich bin es, der da redet, sondern der Geist Gottes, der in mir ist.« Alle Prediger sollten so voll heiligen Geistes sein, daß sich ihre Zuhörer der Überzeugung nicht erwehren können: »Wahrlich, Gott selbst spricht aus ihnen.«"

So eng verwandt dieser Zustand Finneys mit dem der Glossolalischen ist, so besteht doch keine volle Identität. Der Bericht Finneys läßt keinen Zweifel darüber, daß er nicht automatisch oder zwangsmäßig spricht oder sich gar in einer Art somnambulen Zustandes befindet. Er ist mit eigener ganzer Person bei seiner Rede. Nur strömen ihm Gedanken und Worte in überwältigender Fülle zu und ohne entsprechende Vorbereitung. Aber seine Sprachwerkzeuge sind nicht in selbsttätiger Bewegung. Das macht einen großen Unterschied gegenüber der eigentlichen Glossolalie aus und rückt Finneys Zustand dem normalen Predigens viel näher. Es ist begeisterte Rede, ja übernormal begeisterte Rede, da Finney das Bewußtsein mehr und mehr einbüßt, aktiv an der Erzeugung seiner Gedanken und der ihm einfallenden Ausdrücke und Gleichnisse beteiligt zu sein. Aber das Bewußtsein, mit seinem Munde aktiv zu sprechen, verläßt ihn nicht. Der Zustand nähert sich der Glossolalie, erreicht sie aber nicht völlig.

Literatur.

Ehe wir weitergehen, ein Wort über die Literatur. In bezug auf die Visionen habe ich oben keine genannt, da für sie keine erwähnenswerten Spezialuntersuchungen vorhanden sind. Untersuchungen über die Glossolalie gibt es dagegen eine ganze Anzahl. Von der historisch-theologischen Literatur erwähne ich die etwas ältere Schrift von H. Gunkel, „Die Wirkung des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Paulus", Göttingen 1888, sowie das vortreffliche neuere Buch H. Weinel's, „Die Wirkungen der Geister und des Geistes im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus", Freiburg 1899, ferner Theologus, „Das urchristliche Zungenreden", Preußische Jahrbücher, Bd. 87 (1897), S. 223—239, sowie P. Volz, „Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum", Tübingen 1910. Die beiden ersten Schriften behandeln, wie aus ihrem Titel hervorgeht, noch viele andere Dinge, nicht bloß die Glossolalie.

Material zur Glossolalie findet sich besonders in Berichten über einige neuere glossolalische Bewegungen, so in: „Theâtre sacré" oder A. Bost, „Les prophètes protestants", Londres 1707, Neudruck Paris 1847, deutsche Übersetzung Frankfurt 1711. Max Goebel, „Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinden von 1688—1850" in der Zeitschrift

für historische Theologie 1854, 55, 57. Paul Fleisch, „Die innere Entwicklung der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906—07", Leipzig 1908; derselbe: „Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland", 2. Auflage, Leipzig 1914.

Sowohl auf die historische wie die psychologische Seite der Glossolalie gerichtet sind: Eddison Mosiman, „Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht", Tübingen 1910 (das an Literaturangaben reiche Buch enthält auch mehrere vom Verfasser selbst beobachtete Fälle von Glossolalie; es sind ihm jedoch einige sehr wichtige Berichte aus der sogenannten Cevennenbewegung unbekannt geblieben) und Emile Lombard, „De la Glossolalie chez les premiers Chrétiens et des Phénomènes similaires. Etude d'Exegèse et de Psychologie." Thèse, Lausanne 1910 (auch als Buch erschienen).

Ganz auf die psychologische Seite gerichtet sind: Emile Lombard, „Essai d'une classification des glossolalies", in den Archives de Psychologie VII, 1907, und Oskar Pfister, „Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie", Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, Bd. III (auch als S. A., Leipzig und Wien 1912).

Von Belang ist auch das wertvolle Werk von Th. Flournoy, „Des Indes à la Planète Mars. Etude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie", Paris-Genève 1900, jetzt auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Die Seherin von Genf", Leipzig 1903.

Sechstes Kapitel.

Die Inspiration des Denkens und der Schrift.

Inspirierte Gedanken.

Neben der Glossolalie steht als eine weitere Form der Inspiration die Inspiration des Denkens und die Inspiration der Schrift, für die besondere Bezeichnungen in Analogie zur „Glossolalie" fehlen. Die einfachere Form von beiden ist die rein gedankliche Inspiration. Das Individuum sieht Gedanken in sich aufsteigen, die es als nicht sein eigenes Werk empfindet. Es hat nicht den Eindruck, den wir bei unseren gewöhnlichen Gedanken haben: etwas zu ihrem Auftreten getan zu haben, es empfindet sie vielmehr als ein Geschenk, das von anderswoher ihm gegeben ist. Nicht immer handelt es sich um Ideen von besonders hohem Charakter, geschweige denn um überlegene Einsichten, zuweilen sind die Gedanken ihrem intellektuellen Inhalt nach von ganz gewöhnlicher Art. Eher schon ist ein extrem hochwertiger Gefühlsgehalt für sie kennzeichnend. In der Tat ist er in der Regel, aber doch nicht ausnahmslos vorhanden.

Das eigentlich charakteristische Merkmal, durch das inspirierte Gedanken sich von normalen Erlebnissen unterscheiden, ist das mangelnde Aktivitätsbewußtsein des Individuums. „Inspirierte" Gedanken kommen passiv über den Menschen. Das Erlebnis kann wohl verschiedene Ursachen haben. Es ist denkbar, daß 1. das eigene Beteiligtsein einfach unbemerkt bleibt, oder aber diese Gedanken könnten wirklich einen anderen Ursprung haben als die normalen, sei es 2., daß sie, wie die einen meinen, durch bloße Gehirnvorgänge in der Psyche erregt werden, sei es 3., daß, wie die andern — es sind in der Gegenwart nur wenige — wollen, in der Tat etwas Außerindividuelles, etwa ein Transzendentes, auf das Individuum einwirkt, oder 4., daß es außer der gewöhnlichen Denkfunktionsweise noch eine andere unwillentliche in der Psyche gibt. Die zweite Annahme ist von gleicher Art mit der, welche gewisse Gedächtnisvorgänge als bloße Effekte von Gehirnvorgängen ansieht. Im dritten Fall wäre noch der Beweis zu liefern, daß der transzendente Faktor göttlicher Art ist: das Mittelalter kannte auch teuflische Inspirationen, wenn man dabei freilich auch das Wort „Inspiration" nicht anwandte, sondern von Einflüsterungen, Versuchungen und dergleichen sprach. Was den Ausschlag gab, die Inspiration göttlichem oder teuflischem Transzendenten zuzuschreiben, waren stets Wertmomente: werthohe Ideen wurden Gott, wertniedrige der dämonischen Sphäre zugeschrieben.

Inspiration der Dichter und Denker.

Für diese intellektuelle Inspiration sind Beispiele besonders für Dichter bekannt. Es wäre aber durchaus unrichtig zu glauben, daß sie nur bei ihnen auftreten. Sie finden sich ganz ebenso auch bei den Forschern, nur daß sie bei diesen nicht mit so lebhaften Affekten verbunden zu sein pflegen, wie es sich bei den Dichtern und Künstlern aus ihrer Natur ergibt. Auch interessiert sich die Welt für die wissenschaftliche Produktion gemeinhin viel weniger als für die künstlerische; deshalb sind hier die Inspirationstatsachen weniger bekannt. „Ist denn", schreibt U. v. Wilamowitz-Moellendorff, „die wissenschaftliche Produktion eine andere als die dichterische, wo wir doch wissen, daß der Dichter unter dem Zwange des Geistes schafft, der über ihn kommt? Auch unser Tun ist *ποιεῖν*, und auch wir können die Poesie nicht kommandieren. Nur was wir verfehlen, ist unser, und etwa die Handwerksarbeit, die jeder kann, wenn er den Schweiß daran setzt: was uns gelingt, das danken wir der Muse, und es soll ihr, nicht uns danken, wer sich dadurch gefördert fühlt." (Euripides' Herakles, Berlin 1889, Bd. I S. IX.) Aber auch der nüchterne Helmholtz hat sich ähnlich ausgesprochen: „Auch bin ich imstande gewesen, einige mathematisch-physikalische Probleme zu lösen, und darunter sogar solche, an welchen die großen Mathematiker seit Euler sich vergebens bemüht hatten . . . . Aber der Stolz, den ich über das Endresultat

in diesen Fällen hätte empfinden können, wurde beträchtlich herabgesetzt dadurch, daß ich wohl wußte, wie mir die Lösungen solcher Probleme fast immer nur durch allmählich wachsende Generalisationen von günstigen Beispielen, durch eine Reihe glücklicher Einfälle nach mancherlei Irrfahrten gelungen waren. Ich mußte mich vergleichen einem Bergsteiger, der, ohne den Weg zu kennen, langsam und mühselig hinaufklimmt, oft umkehren muß, weil er nicht weiter kann, der bald durch Überlegung, bald durch Zufall neue Wegspuren entdeckt, die ihn wieder ein Stück vorwärts leiten, und endlich, wenn er sein Ziel erreicht, zu seiner Beschämung einen königlichen Weg findet, auf dem er hätte herauffahren können, wenn er gescheidt genug gewesen wäre, den richtigen Anfang zu finden . . . . (Helmholtz wendet sich nun zu den Einfällen.)

Ich muß sagen, als Arbeitsfeld sind mir die Gebiete, wo man sich nicht auf günstige Zufälle und Einfälle zu verlassen braucht, immer angenehmer gewesen.

Da ich aber ziemlich oft in die unbehagliche Lage kam, auf günstige Einfälle harren zu müssen, habe ich darüber, wann und wo sie mir kamen, einige Erfahrungen gewonnen, die vielleicht anderen noch nützlich werden können. Sie schleichen oft genug still in den Gedankenkreis ein, ohne daß man gleich von Anfang ihre Bedeutung erkennt; später hilft dann zuweilen nur noch ein zufälliger Umstand, um zu erkennen, wann und unter welchen Umständen sie gekommen sind; sonst sind sie da, ohne daß man weiß, woher. In anderen Fällen aber treten sie plötzlich ein, ohne Anstrengung, wie eine Inspiration. So weit meine Erfahrung geht, kamen sie nie dem ermüdenden Gehirne und nicht am Schreibtisch. Ich mußte immer erst mein Problem nach allen Seiten so viel hin- und hergewendet haben, daß ich alle seine Wendungen und Verwicklungen im Kopfe überschaute und sie frei, ohne zu schreiben, durchlaufen konnte. Es dahin zu bringen, ist ohne längere vorausgehende Arbeit meistens nicht möglich. Dann mußte, nachdem die davon herrührende Ermüdung vorübergegangen war, eine Stunde vollkommener körperlicher Frische und ruhigen Wohlgefühls eintreten, ehe die guten Einfälle kamen." (Helmholtz, „Vorträge und Reden", 4. Aufl., Braunschweig 1896, Bd. I S. 14 ff.) In mehr oder minder hohem Maße macht jeder produktive Geist solche Erfahrungen. Manche Gedanken gebären sich wie passiv vor seinem Bewußtsein. Er fühlt in sich eine Bewegung, ein Sichregen von etwas. Seine Arbeit löst sich los von ihm, es arbeitet weiter in ihm, auch wenn er augenblicklich mit etwas anderem beschäftigt ist. Und eben dieses Weiterarbeiten in sich empfindet er dankbar als die geheimnisvolle Ursache seines Leistens, die nicht sein Verdienst ist. Vom Standpunkt der modernen Psychologie ist es das einfache Ergebnis

der ungeheuren Stetigkeit der Tendenzen in der genialen Intelligenz. Während das normale Individuum nur augenblicksweise willentlich nachdenkt, ist das bedeutende Individuum von seinen Aufgaben geradezu beherrscht. Es denkt triebhaft an dieselben, auch wenn es im Augenblick mit bewußtem Willen bei etwas ganz anderem ist. Wie das willkürliche Nachdenken unter Umständen zur intellektuellen Erhellung, zur Gewinnung einer neuen Einsicht führt, so auch jenes triebhafte Eingestelltsein auf ein Problem. Diese Eingestelltheit beruht freilich auf unmittelbarer Veranlagung. Ihr Auftreten läßt sich durch willkürliche fleißige Beschäftigung mit einem Gegenstande erleichtern, aber nicht wirklich erzwingen.

Erweiterung des Bewußtseinsumfangs.

Neben der passiven Art des Auftretens scheinen mir die intellektuellen Inspirationen aber, — wenn nicht alle, so manche höher stehende unter ihnen — ausgezeichnet zu sein durch eine Erweiterung des Bewußtseinsumfangs. In solchen Augenblicken höchster geistiger Spannung wird der Umkreis, den das Ich geistig umspannt, ein größerer, als er unter gewöhnlichen Verhältnissen ist. Ich verzichte darauf, hier auf die experimentelle Messung des Bewußtseinsumfangs (Wundt) zurückzugreifen, denn diese Versuche erstrecken sich nur auf einfachste Wahrnehmungen und können nicht ohne weiteres stellvertretend eingesetzt werden, wo es sich um das Erfassen abstrakter Dinge handelt.

Es sei gestattet, hier ein Selbstzeugnis aus meinen Papieren einzuschalten, das deutlich illustrieren wird, welches der Tatbestand ist, den ich meine: „. . . Ich kenne selbst solche Zustände. Wenn auch nicht als Regel, wohl aber als Ausnahme. Auch bei der vorliegenden Arbeit (gemeint ist die Abhandlung „Über die Entfremdung der Wahrnehmungswelt") habe ich sie gehabt. In der ersten Hälfte des Dezember (1906) hatte ich mehrere solche aufeinander folgenden Tage und meinem Entsinnen nach besonders einen oder zwei, wo die ganze Arbeit in vollem Umfang und allen Einzelheiten plötzlich mit unerhörter Klarheit vor mir stand. Nicht bloß einen Augenblick, sondern stundenlang. Ich begann sofort mich zu analysieren, und mein Erstaunen war groß: ich konnte keine Lösung des Rätsels finden mit den gewöhnlichen Mitteln und Begriffen der bisherigen Psychologie [gemeint ist die ältere Psychologie, die nur Vorstellungen, keine spezifischen Gedankenprozesse anerkannte]. Es war nicht bloß ein schnelles Hin- und Hergehen der Gedanken, wie ich zuerst dachte: die ganze Arbeit, alles war auf einmal [d. h. gleichzeitig] da. Und ich habe seitdem eigentlich nach diesem Plan gearbeitet und nichts mehr getan, als das fertig vor mir stehende Gebäude nun auch in extenso zu reproduzieren. Jetzt, hinterher, bin ich durch die Arbeit Bühlers [„Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie des Denkens", Archiv f. d. ges. Psychol. Bd. 9 u. 12, 1907] und einige der dort protokol-

lierten Aussagen von Versuchspersonen darauf aufmerksam geworden, daß es Ansätze solcher Dinge schon im gewöhnlichen Leben gibt. Aber es ist doch nichts im Vergleich zu solchen Stunden unerhörtester Klarheit, in denen alles bis ins kleinste hinein auf einmal leuchtend klar vor der Seele steht.

Offenbar handelt es sich hier um eine sehr große und über das Normale hinausgehende zeitweise Steigerung der Intensität und des Bewußtseinsumfanges der rein intellektuellen Prozesse, wie sie besonders durch Husserls große Arbeit ans Tageslicht getreten sind. Es ist intellektuelle Inspiration im Gegensatz zur gefühlsmäßigen. Freilich, auch in ihr ist das Glück groß und das gesamte Lebenswohlgefühl ein hohes. Aber es besteht für mich nicht der mindeste Zweifel: Das Primäre ist die Steigerung des Intellektuellen, die Erhöhung des Wohlgefühls ist nur sekundär. In diesen Tagen schlief ich auch erst sehr spät ein, weil die ganze Arbeit mich aufs höchste in Anspruch nahm und ich im Kopf fortgesetzt auch abseits vom Schreibtisch arbeitete." — Von ähnlicher Art ist vielleicht der intellektuelle Zustand mancher Menschen gewesen, die in kurzen Augenblicken höchster Gefahr im Geist ihr ganzes vergangenes Leben gegenwärtig gehabt zu haben behaupten.

Wie weit derartige Erweiterungen des Bewußtseinsumfanges in den religiösen Inspirationen eine Rolle spielen, steht dahin. Es scheint, daß bei ihnen der rein passive Gedankenzustrom das Entscheidende ist.

Verwandtschaft mit den intellektuellen Visionen.

Diese Phänomene berühren sich offenbar eng mit den intellektuellen Visionen, nur daß diese lediglich rein intellektuelle Überzeugungen von der Gegenwart von etwas Nichtwahrgenommenem darstellen, während die Inspirationen ein allgemeinerer Begriff sind und passive oder sich aufdrängende reine Gedanken (oder genauer Urteile) bedeuten, die das Individuum bis dahin noch nicht gehabt hat.

Moderne Beispiele.

Die relative Unabhängigkeit vom Wollen führt dazu, daß auch sonst skeptische Naturen nicht abgeneigt sind, in ihrer Produktivität eine metaphysische Offenbarung zu erblicken. Einen hochbefähigten Schauspieler von derber Lebensfähigkeit, der selbst handgreiflichen Auseinandersetzungen im Nachtcafé nicht unbedingt aus dem Wege zu gehen schien, hörte ich gleichwohl von seiner Kunst einst sagen: „Es kommt nicht von uns, es kommt von wo anders." Und der russische Dichter Gogol schreibt von sich: „Ein wunderbares Werk reift in meiner Seele; meine Augen strömen von Dankbarkeit über. Hier sehe ich deutlich den heiligen Willen Gottes; eine solche Eingebung kann nicht von einem Menschen herrühren." In sehr ausgeprägter Weise hat Nietzsche das Inspirationserlebnis gehabt und in den autobiographischen Skizzen vom Herbst 1888 darüber jene berühmte Schilderung gegeben, die im Anhang zum Zarathustra

veröffentlicht worden ist. „Hat jemand, Ende des neunzehnten Jahrhunderts, einen deutlichen Begriff davon, was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten? Im andern Falle will ich's beschreiben. Mit dem geringsten Rest von Aberglauben in sich würde man in der Tat die Vorstellung, bloß Inkarnation, bloß Mundstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein, kaum abzuweisen wissen. Der Begriff Offenbarung in dem Sinne, daß plötzlich, mit unsäglicher Sicherheit und Feinheit, etwas sichtbar, hörbar wird, etwas, das einen im Tiefsten erschüttert und umwirft, beschreibt einfach den Tatbestand. Man hört, — man sucht nicht; man nimmt, — man fragt nicht, wer da gibt; wie ein Blitz leuchtet ein Gedanke auf, mit Notwendigkeit, in der Form ohne Zögern, — ich habe nie eine Wahl gehabt. . . . Alles geschieht im höchsten Grade unfreiwillig, aber wie in einem Strom von Freiheitsgefühl, von Unbedingtsein, von Macht, von Göttlichkeit. Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste, man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist, alles bietet sich als der nächste, der richtigste, der einfachste Ausdruck an. . . . Dies ist meine Erfahrung von Inspiration."

Gauß schreibt sogar: „. . . Endlich, vor ein paar Tagen, ist's gelungen — aber nicht meinem mühsamen Suchen, sondern bloß durch die Gnade Gottes, möchte ich sagen. Wie der Blitz einschlägt, hat sich das Rätsel gelöst, ich selbst wäre nicht imstande, den leitenden Faden zwischen dem, was ich vorher wußte, dem, womit ich die letzten Versuche gemacht hatte — und dem, wodurch es gelang, nachzuweisen" (zitiert bei G. Sommer, Geistige Veranlagung und Vererbung, Berlin 1916, Aus Natur und Geisteswelt Nr. 512, S. 82).

In allen diesen Fällen drängt sich dem modernen Individuum zwar noch der Gedanke an Inspiration auf, aber es macht — mit Ausnahme Gogols — kaum Ernst damit. Vielleicht darf daraus geschlossen werden, daß mit den inspirativen Gedanken selbst keine eigentliche Erfahrung einer transzendenten Ursache verbunden ist. Die Ideen treten in besonderer passiver oder gar sich aufdrängender Gestalt auf, aber die Art, wie sie entstehen, bleibt dunkel. Die Ursache, die sie erzeugt, tritt nicht mit ins Bewußtsein, und nur das eine ist sicher, daß das Ich sich nicht selbst als Schöpfer von ihnen erlebt, wie es mit den gewöhnlichen Gedanken der Fall ist. Das Individuum erscheint sich lediglich als Gefäß, Träger der Ideen.

Religiöse Gedankeninspiration.

Ganz anders als die modernen Dichter und Denker beurteilen die Angehörigen religiöser Sphären solche Erlebnisse. Sie bewahren nicht die Zurückhaltung jener, sondern schreiben ihre Ideen dem göttlichen Geiste zu. Sie erblicken in ihnen wirkliche Eingebungen, Erleuchtungen. Die psychologische Analyse findet jedoch keine neuen Tatbestände bei

der religiösen Inspiration. Sie ist von derselben Struktur wie die künstlerische und wissenschaftliche. Es handelt sich überall um ein passives Auftreten von Gedanken. Besonders eindrucksvoll ist das Erlebnis, wenn diese Gedanken auch inhaltlich etwas Besonderes darstellen. In nicht wenigen Fällen besteht die religiöse Inspiration in dem Auftreten plötzlicher außerordentlich starker Überzeugung von der Wahrheit irgend eines Glaubenssatzes. Die Stärke der Überzeugung täuscht dem Betreffenden dann eine höhere Einsicht vor, die in Wahrheit gar nicht besteht, — ein im Grunde recht gewöhnlicher Vorgang, daß der von etwas völlig Überzeugte es für evident oder erwiesen hält.

Solche geistigen Inspirationen schildert **Antoinette Bourignon** in einem Brief so: „Pour donner satisfaction à la demande par vous tant de fois reïterée; sçavoir, Comment j'entends et je parle avec Dieu? Je diray simplement ce que je puis dire. Dieu est esprit: l'ame est esprit: Ils se communiquent en esprit. Ce ne sont point des paroles verbales; mais des intelligences spirituelles, qui sont pourtant plus intelligibles que les plus disertes eloquences du monde. Dieu se fait entendre à l'ame par des mouvements interieurs, lesquels l'ame entend et comprend à mesure qu'elle est vuide des idées terrestres; et autant que les facultez de l'ame cessent, d'autant plus intelligibles luy sont les mouvemens de Dieu.

Les intelligences de Dieu sont infallibles lors que l'ame est libre de toute image, et dans l'oubli de toute chose créée: Mais elles sont douteuses lors qu'elle agit par imagination, et cherche les sensibilitez, ou autre chose qui n'est nuëment Dieu. Les saints mêmes ont en ce point commis des fadaises d'esprit par des visions, paroles de voix, extases, ou autres sensibilitez; a quoy contribue l'imaginative. Dieu est pur esprit; l'ame épurée se transforme en luy, et n'a besoin de paroles ny de vuï pour l'entendre; non plus que nous n'avons besoin d'œil ou de langue pour entendre nôtre propre conception. Il est mal-aise de déclarer comment cela se fait." (Bourignon, Oeuvres, Amsterdam 1717, Bd. I. S. 133f.)

Ignatius von Loyola berichtet von sich ähnlich: „Eines Tages ging er, wie es seine fromme Gewohnheit war, in die Kirche. . . . Der Weg dahin führt den Fluß entlang. Ein Stück Weges wanderte er ganz in fromme Gedanken verloren. Dann setzte er sich eine Weile nieder, das Gesicht dem Flusse zugekehrt, der in der Tiefe dahinrauschte. Als er so dasaß, wurden seine Augen aufgetan, nicht als ob er ein Gesicht geschaut hätte, aber er begriff auf einmal viele geistliche Dinge, solche, die zu den Mysterien des Glaubens und der Wissenschaft gehören. Und so leuchtend klar erschien ihm das alles, daß ihm alle Dinge neu dünkten.

Aber klar läßt sich das, was er damals begriff, nicht schildern, obgleich es sehr viel war. Feststellen läßt sich nur, daß sein Geist in außerordentlicher Weise erleuchtet wurde, in einem solchen Maße, daß alle die Kenntnisse zusammengenommen, die er mit Gottes Hilfe bis zu seinem 62. Jahre und darüber hinaus gewann, ihm nicht soviel wirkliche Erkenntnis brachten, als jene wenigen Augenblicke. Sein Geist war hierdurch so erleuchtet, als wäre er ein anderer Mensch geworden, und als hätte er einen ganz anderen Intellekt erhalten. Nachdem dieser Zustand ziemlich lange Zeit gedauert hatte . . ." (Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, übersetzt v. H. Böhmer, Leipzig 1902, S. 24f.).

Inspirierte Schrift: erste Form.

Werden solche Erleuchtungen vom Individuum niedergeschrieben, wohl gar im selben Augenblick, wo sie auftreten, so haben wir die erste Form inspirierter Schrift vor uns. Beispiele derart inspirativ entstandener Niederschriften von höherem Typus bietet die heilige Therese. Als sie in ihrer Autobiographie die verschiedenen Stufen ihrer ekstatischen Zustände beschrieb, geriet sie bei den höheren Stufen in große Verlegenheit; sie empfand sich unvermögend sich darüber auszulassen, bis sie plötzlich eine Erleuchtung über sich kommen fühlte, die ihr Klarheit gab. „Seit fünf oder sechs Jahren, wie ich glaube, hat mir der Herr dieses Gebet (die dritte Stufe der Ekstase) oftmals in reichlicher Fülle verliehen; doch verstand ich es nicht, noch hätte ich mich darüber auszudrücken gewußt. Deshalb hatte ich auch gedacht, ich wollte, wenn ich im Schreiben hierher gelangen würde, nur sehr wenig oder gar nichts davon sagen. Ich sah wohl ganz klar ein, daß bei diesem Gebet zwar noch keine vollständige Vereinigung aller Seelenkräfte mit Gott stattfinde, daß jedoch dieselbe eine vollkommenere sei, als bei der vorigen Gebetsstufe; worin aber der Unterschied bestehe, dies, ich bekenne es, konnte ich nicht bestimmt angeben und auch nicht erkennen. Da geschah es nun heute, ... daß der Herr mir nach der Kommunion dieses Gebet abermals verlieh, so daß ich (in meiner begonnenen Andacht) nicht weiter fortfahren konnte. Zugleich gab er mir die angeführten Vergleiche ein und lehrte mich, in welcher Weise ich mich ausdrücken solle und wie sich die Seele in diesem Gebete zu verhalten habe. In einem Augenblick verstand ich alles, so daß ich fürwahr darüber staunte." (Sämtliche Schriften, deutsch, Bd. I S. 189f., Regensburg 1903.) — Bei der vierten Stufe der Ekstase wiederholte sich dieser Vorgang noch einmal; sie schreibt darüber: „Als ich von diesem letzten Wasser (sie meint das höchste Stadium der Ekstase) zu schreiben anfing, schien es mir gerade so unmöglich, etwas darüber zu sagen, als wenn ich griechisch reden sollte, — so schwer ist es. Ich ließ daher das Schreiben sein und ging zur Kommunion. Aber gepriesen sei der Herr, der den Unwissenden so gnädig beisteht! O Tugend des Gehorsams, dir ist alles möglich! Gott erleuchtete meinen Verstand,

teils durch Worte, teils dadurch, daß er mir in den Sinn gab, wie ich mich ausdrücken solle. Es scheint also, seine Majestät wolle, wie bei der vorigen Gebetsweise, so auch hier dasjenige sagen, was ich nicht weiß und nicht ausdrücken kann." (A. a. O. S. 214.) — Der Jesuit Jean Grou († 1803) sagt ähnlich: „Je n'écris rien de moi-même, Dieu conduit ma plume. Quand je la prends, je ne sais ce que j'écrirai; et je suis étonné le premier des idées qui se présentent à moi." (Bei F. Chatel, „De l'Oraison mentale", Louvain 1909, S. 9.)

Im Grunde gehören hierher auch die Inspirationserlebnisse des Predigers Finney, die uns bereits am Schluß des vorigen Kapitels als Beispiel der einfachsten Form inspirativer Rede beschäftigt haben.

Auditive Inspiration.

Mit der Bezeichnung „Inspiration" wird aber auch noch eine Gruppe von Phänomenen bezeichnet, die zum Teil auf einem ganz anderen Gebiete gelegen ist, nämlich dem der Sinneserlebnisse. Es kommt nicht selten vor, daß die inspirativen Gedanken nicht rein als Gedanken auftreten, sondern unter Begleitung auditiver Erscheinungen. Der Inspirierte hört Gott, einen Engel oder auch den Teufel mit sich sprechen. Weitaus der größte Teil der überlieferten sogen. Inspirationen ist sogar von diesem Typus. Fast stets heißt es, Gott habe dies oder das gesagt. Das Grunderlebnis auch dieser Vorgänge dürfte meist ebenfalls der inspirative Gedanke sein, er ist aber von auditiven Phänomenen begleitet, wie ja auch beim gewöhnlichen stillen Denken solche Phänomene, freilich nur in schwacher Form, meist mit anklingen. In anderen Fällen scheint dem auditiven Moment freilich von vornherein eine größere Bedeutung zuzukommen, und es hat uns deshalb bereits oben beschäftigt (Kap. IV). Einige Beispiele mögen noch zeigen, wie eng verwandt diese Erlebnisse mit den rein intellektuellen Inspirationen sein können. In nicht wenigen Fällen läßt sich überhaupt schwer oder gar nicht sagen, welcher von beiden Gruppen bestimmte Erlebnisse angehören. Werden derartige auditiv-intellektuelle Inspirationen aufgezeichnet, so entsteht die zweite Form von sogen. inspirierten Schriften.

Inspirierte Schrift: zweite Form.

Eine Fülle solcher Erlebnisse hat der Begründer der Nazarenergemeinde Joh. Jak. Wirz gehabt. Sie sind zusammen mit visuellen Visionen gesammelt worden unter dem Titel „Zeugnisse und Eröffnungen des Geistes durch Joh. Jak. Wirz. Heilige Urkunden der Nazarenergemeinde", 2 Bde., Barmen 1863f. Wirz gibt z. B. an: „. . . Diese Weissagung erhielt ich gar nicht nach der Weise des alten Bundes unter prophetischen Gebärden des Leibes, wie sie sich öfters bei den vom Geiste Inspirierten neuerer Zeit noch darstellen, sondern in einem mehr stillen Geiste, durch einen Geist aus der Höhe, der mir Wort für Wort in die Feder diktierte und meine Hand gleichsam führte. Ohne die Stärkung dieses

Geistes hätte ich, der ich damals noch sehr unbewandert im Schreiben war, nicht vierzig Quartseiten von großem Format in einem Tage schreiben können." (Biographie von J. J. Wirz, Barmen 1862, S. 30.)

Auch der Koran ist hier wieder zu nennen, bei dessen Inspirationen es sich großenteils um Auditionen Mohammeds gehandelt hat. Nach der islamitischen Tradition empfing Mohammed die Offenbarung in zweifacher Gestalt. Es werden von ihm Aussprüche darüber überliefert: „Ich erhalte die Offenbarung auf zwei Arten, entweder überbringt sie mir Gabriel (der Engel) und sagt sie mir vor, wie ein Mann dem andern etwas vorsagt. Solche Offenbarungen entgehen mir bisweilen, oder die Offenbarung kommt zu mir wie der Ton von Glöckchen, welcher fortdauert, bis ich sie meinem Herzen eingeprägt habe. Diese Offenbarungen entgehen mir nie." Ein anderer Ausspruch lautet: „Manches Mal kommt die Offenbarung zu mir wie das Läuten von Glöckchen und diese Art ist sehr peinlich für mich. Das Läuten hört dann auf, und ich sammle (bringe zum klaren Bewußtsein), was er (Gabriel) gesagt hat. Bisweilen erscheint mir der Engel und spricht zu mir, und ich merke, was er sagt." (A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed, Berlin 1861, I. Bd. S. 272.) Bei den Glöckchen-Offenbarungen hat es sich vermutlich um vorwiegend intellektuelle Inspirationen gehandelt.

In der schriftlichen Fixierung sind inspirierte Gedanken oft leicht erkennbar daran, daß von Gott nicht in der dritten Person gesprochen wird, sondern derselbe redend auftritt: „Ich, der Herr." Nicht selten findet sich noch der ausdrückliche Hinweis: „Der Geist spricht" oder „die Weisheit spricht", „das Wort spricht" (so bei Wirz). Oder noch deutlicher: „Der Geist hat mir diktiert" (so bei A. Bourignon; vgl. Linde, A. Bourignon, Leiden 1895, S. 16).

In manchen Fällen kommt es auch zum Zwiegespräch mit Gott, wir haben dann einen Dialog, so bei Wirz, der in ständigem derartigem Verkehr mit Gott lebte. Bei ihm geht die Disposition zu solchen Phantasiegesprächen so weit, daß selbst der Tod gelegentlich als Person redend auftritt, nachdem er zunächst nur als Begriff behandelt oder rein symbolisch personifiziert wurde (Zeugnisse des Geistes, Bd. I S. 552f).

Inspirierte Schrift: dritte Form.

Nicht immer erstreckt sich bei inspirierten Schriften die Inspiration nur auf den Inhalt, sei es nun, daß das Denken in passiver Art erfolgt oder daß zugleich Worte gehört werden, die Niederschrift der Erleuchtung aber in gewöhnlicher Weise vonstatten geht. Es gibt vielmehr nicht wenige Fälle, in denen auch das Schreiben selbst seinen normalen Charakter einbüßt und inspirierter Natur wird. Das ist dann der Fall, wenn das Individuum nicht mehr mit dem Gefühl der Aktivität schreibt, sondern auch dabei das Aktivitätserlebnis verliert. In manchen

Fällen ist noch ein deutliches Trieberlebnis vorhanden: Der Inspirierte fühlt sich gedrängt, getrieben, zu schreiben. Namentlich vor Beginn des Schreibens, wenn er dasselbe ausgesetzt hat, kann ein zwangsmäßiger Drang in ihm rege sein. In anderen Fällen erklären die Schreibenden, daß ihre Hand überhaupt mechanisch über das Papier fahre wie eine tote Maschine, die von einer unbekannten Kraft bewegt und geleitet wird. Will man diese Aussage nicht einfach wörtlich nehmen, so bleibt nur übrig anzunehmen, daß die das Schreiben auslösenden Trieb- oder Willensvorgänge vom Individuum nicht bemerkt werden. Derartige Schreibinspirationsphänomene sind gar nicht selten gewesen. Sie kommen auch innerhalb der modernen Literatur vor. Wieder ist es Gogol, der hier genannt werden kann als diesem Zustand sich annähernd. Er schaffe nicht, sagte er von sich, die göttliche Kraft führe seine Hand. „Ich bin in die »Toten Seelen« versunken. Ungeheuer groß ist mein Werk; unabsehbar sein Ende . . . Geduld! . . . Ein Unsichtbarer schreibt vor mir mit dem gewaltigen Stab."

Inspirierte Schrift: vierte Form. (Automatisches Schreiben.)

In manchen Fällen sagen die Inspirierten sogar, daß nicht bloß ihre Hand rein mechanisch-maschinenhaft schreibe, sondern daß sie auch nicht den Inhalt des Geschriebenen wüßten. Während sie im vorigen Fall zwar auch nichts mehr von einer psychischen Hervorbringung der Schreibbewegungen bemerkten, aber immerhin noch stets wußten, was die Hand schreibt, ist die Lage jetzt dahin verschoben, daß sie nicht einmal mehr zu wissen erklären, was sie schreiben. Erst nachträglich, wenn sie es lesen, wollen sie es erfahren. Auch in diesem Fall bleibt, wenn man sich sträubt, im Schreibenden eine reine Maschine zu sehen, nur übrig anzunehmen, daß zwar die Gedanken, die seine Hand niederschreibt, in ihm vorhanden sind, aber von ihm nicht bemerkt werden. In der spiritistischen Sphäre wird dies Phänomen mit der Bezeichnung „automatisches Schreiben" belegt, — es ist das verbreitetste Phänomen in derselben. Zahllos sind die in der Literatur berichteten Fälle. Immer wieder kehrt dabei die Angabe, daß der Schreibende gar nicht weiß, was er schreibt, daß er erst hinterher, wenn er das Geschriebene lese, seinen Sinn erfasse, ganz als wenn er nicht seine eigene, sondern die Niederschrift eines andern lese. Während des Schreibens selbst sehe er lediglich, wie seine Hand ohne sein Zutun über das Papier fahre. Kurz: der intellektuelle Prozeß verbleibe, falls ein solcher überhaupt da sei und nicht etwa fehle, dabei ganz im Unbewußten. Derartige Erlebnisse sind nicht nur von Ungebildeten, sondern auch von Personen berichtet worden, deren Angaben es schwer ist a limine als unglaubwürdig abzulehnen. Daß es sich auf jeden Fall um eine irgendwie anormale Art des Schreibens handelt, geht oft schon aus der Art der Schriftzüge deutlich hervor. Auch

kommen Kryptogramme von so kunstvoller Art vor, wie sie die betreffenden Personen aus bewußter Willkür nicht herzustellen vermöchten. Das Problem kann in seiner ganzen Breite hier nicht aufgerollt werden; es mußte aber bezeichnet werden. Bei einer näheren Behandlung wäre es notwendig, uns eingehend mit dem Begriff des Unbewußten zu beschäftigen, was hier nicht möglich ist. Ich halte ihn für identisch mit dem Begriff des Unbemerkten. Im Grunde ist das automatische Schreiben nicht merkwürdiger, als wenn man etwa aus einem Buche vorliest und dabei an etwas ganz anderes denkt. Auch hier kann das Vorlesen völlig richtig vonstatten gehen, obwohl man gar nicht weiß, was man liest oder gelesen hat. Es ist mir wiederholt so gegangen, daß ich ganze Absätze vorgelesen habe, ohne irgendwie auf den Sinn geachtet zu haben.

In der Religionsgeschichte sind derartige Fälle sehr schwer nachzuweisen, weil sich meist nicht mit Sicherheit feststellen läßt, ob die Angabe der Inspirierten: sie wüßten nicht, was sie schrieben, wirklich im Sinne unbewußten, automatischen Schreibens zu verstehen ist oder, wie mir scheint, oft einfach dahin gedeutet werden muß, daß sie noch nie aktiv Gedanken solcher Art gedacht haben, wie sie im Zustande der Erleuchtung passiv in ihrem Bewußtsein aufsteigen.

Doch sind im Falle der französischen Mystikerin Frau de la Mothe-Guion die Angaben so deutlich, daß ich starken Verdacht habe, daß dieser Fall wenigstens teilweise dem automatischen Schreiben sich aufs stärkste annähert.

„. . . In dieser Abgeschiedenheit kam mich ein so starker Trieb an zum Schreiben, daß ich demselbigen nicht widerstehen konnte. Die Gewalt, die ich mir antat, daß ich es nicht tun wollte, machte mich krank und benahm mir die Rede. Es befremdete mich über die Maßen, daß ich mich in solchem Zustand befand, denn dies war mir noch niemals begegnet. Nicht, daß ich etwas Besonderes zu schreiben hatte; ich hatte nicht das Geringste von der Welt, auch nicht einmal einen einzigen Gedanken, es mochte sein, wovon es wollte. Es war ein einfältiger bloßer innerlicher Trieb, nebst einer solchen Fülle, die ich nicht ertragen konnte. Ich war wie die säugenden Mütter, denen die Brüste so voll sind, daß sie viel darüber ausstehen müssen. . . . Als ich die Feder ergriff, wußte ich das erste Wort nicht, was oder wovon ich schreiben wollte. Ich schickte mich denn zum Schreiben an, ohne daß ich wußte wie; und da fand ich, daß es mir mit einer großen und unerhörten Gewalt zufloß. Dies aber setzte mich in die größte Verwunderung, daß es daher floß als aus dem Grunde und nicht durch meinen Kopf ging. Ich war dieser Schreibart noch nicht gewohnt, und gleichwohl schrieb ich einen ganzen Traktat von dem innern Weg unter dem Gleichnis von Flüssen und Strömen [„Die Ströme", 1683]. Ob er

gleich ziemlich lang und das Gleichnis darin bis ans Ende ausgeführt ist, so habe ich doch kein einziges Mal darüber nachgedacht, noch jemals darauf acht gegeben, wo ich stehen geblieben war: und ob ich gleich unaufhörlich im Schreiben gestört wurde und unterbrechen mußte, habe ich doch dessen ungeachtet niemals etwas übergelesen außer unten am Ende des Blattes, wo ich eine oder zwei Zeilen überlas wegen eines halb abgebrochenen Wortes und dennoch dachte, ich hätte damit eine Untreue begangen. Ehe ich anfing zu schreiben, wußte ich nicht, was ich schreiben würde; war es aber geschrieben, so dachte ich nicht weiter daran. Ich hätte eine Untreue begangen, wenn ich irgendeinen Gedanken behalten hätte, den ich hätte aufsetzen wollen, und unser Heiland gab mir die Gnade, daß solches nicht geschah; je mehr ich schrieb, desto mehr fand ich mich erleichtert und wohlauf." (Mme. de la Mothe-Guion, La vie, II. Bd. II. Kap.; in der Hauptsache nach der Übersetzung, Leipzig 1727, Bd. II S. 153ff.). — An ihren Beichtvater schreibt sie: „Im Namen Jesu, und eurer Würdigkeit gehorchend, mein verehrter Vater, unternehme ich zu schreiben, was ich selbst nicht weiß; gänzlich gesonnen, so viel nur immer möglich, meinen Geist meine Feder leiten zu lassen lediglich durch die göttliche Anregung, also daß mir keinerlei Verdienst dabei bleibe, als die Bereitwilligkeit der Hand, dem lenkenden Zuge zu folgen. Da jedoch mein Mangel an Treue, und der mir anklebende Hang, das, was unser ist, zu vermengen mit dem, was Gottes ist, mich wider meinen Willen verlocken könnte, die Sonnenstäubchen meiner Unlauterkeit spielen zu lassen in dem göttlichen Strahle; so hoffe ich, daß unser Herr Euch jene von diesem werde scheiden lehren. . . . Ich erkenne dann auch, daß, was sich etwa Gutes in meinem Aufsatz finden möchte, Gott allein angehört, ohne daß ich den geringsten Anteil daran habe; sintemalen ich, indem ich zu schreiben anfange, überall nicht weiß, was ich schreiben solle, auch aller Gedanken darüber, wie so vieler Zerstreuungen mich geflissentlich entschlage, und schon das Aufmerken auf das, was ich schreibe, für eine bedeutende Untreue erachten würde." („Die Ströme", deutsch, Stralsund 1817, S. 3 f.)

Nachschriften von Glossolalien.

Nicht alle sich als inspiriert gebenden Schriften entstehen übrigens auf eine der oben geschilderten Weisen. Auch Nachschriften der Aussprüche Glossolalierender begegnen uns in dieser Literatur, so z. B. die S. 61 genannten Schriften. Inspiriert ist dabei zwar nicht die Schrift, aber doch das Wort.

Die Entstehung einer solchen sekundär inspirierten Schrift wird in mythischer Form IV. Esra 14, 41—46 geschildert. Es handelt sich um Wiederherstellung der verlorenen heiligen Schriften. Der Prophet diktiert dieselben in inspirativer Rede mehreren Schreibern. „Da tat sich mir der Mund auf und schloß sich nicht wieder zu. Der Höchste aber

gab den fünf Männern Einsicht; so schrieben sie der Reihe nach das Diktierte in Zeichen auf, die sie nicht verstanden. So saßen sie vierzig Tage: sie schrieben am Tage | und aßen des Nachts ihr Brot; | ich aber redete am Tage | und verstummte nicht des Nachts. | So wurden in den vierzig Tagen niedergeschrieben vierundneunzig Bücher. Als aber die vierzig Tage voll waren, da sprach der Höchste zu mir also: Die vierundzwanzig Bücher, die du zuerst geschrieben, sollst du veröffentlichen, den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen; die letzten siebenzig aber sollst du zurückhalten und nur den Weisen deines Volkes übergeben. (E. Kautzsch, „Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments", II. Bd., Tübingen 1900, S. 400 f.)

Schrift-inspirationen und Religions-geschichte.

So häufig nun auch die Inspirationen sind, ist es andererseits gewiß nicht so, daß alle als inspiriert verehrten Schriften auf diese Weise entstanden sind. Der Begriff der Inspiration wurde vielmehr, soweit man ihn nicht einfach aus alter Tradition übernahm, gewonnen an wirklich inspirativen Erzeugnissen, die im Christentum meist keine erhebliche Bedeutung haben, und von ihnen dann auf literarische Werke übertragen, die in ihrer Entstehung nichts Inspiratives an sich haben und nur durch ihr Alter und ihre historische Stellung bereits ausgezeichnet sind. Es ist bei ihnen gerade umgekehrt, wie es bei echten Inspirationen ist. Sie haben zunächst eine hervorragende geschichtliche Stellung gewonnen und werden erst nachträglich als inspiriert angesehen.

Die wirklich inspirativ entstandenen Schriften sind in der großen welthistorischen Religionsliteratur keineswegs die Regel, so wenig wie große Kunstwerke auf rein inspirativem Wege entstehen. Allein der Koran macht scheinbar eine Ausnahme. Alle seine 114 Suren bezeichnen sich als geoffenbart, aber nur für einen Teil von ihnen ist die anormale Entstehungsweise unzweifelhaft.

Im Neuen Testament ist die einzige sich ganz als inspiriert gebende Schrift die Johannes-Apokalypse. Umfangreicher sind die inspirativen Partien im Alten Testament. Auch außerhalb der prophetischen Schriften ist das Wort „. . . sprach Jahwe" nicht ganz wenigen Abschnitten angefügt, um sie als inspirativer Natur zu bezeichnen. Zahlreicher noch sind die inspirativen Schriften in der nicht mehr kanonischen Literatur des Alten wie des Neuen Testaments.

An bedeutenden neueren Autoren, die teilweise auf Inspirationen fußen, seien noch genannt: Suso, Jakob Böhme und Ruysbroeck. Ihnen verdanken wir wertvolle Selbstzeugnisse.

Suso hatte zahlreiche auditive und sprach-kinästhetische Inspirationen. Die größten Partien des „Büchleins der Wahrheit" beruhen augenscheinlich auf derartigen Inspirationen, sodann vor allem auch die hundert

Betrachtungen des „Büchleins der Weisheit". (Deutsche Schriften, München 1880, z. B. S. 306, 507 ff., 550 f.). An einzelnen Stellen wird direkt gesagt, daß das Geschriebene inspirierter Natur ist; noch bezeichnender vielleicht ist die Angabe, daß er an einer Stelle der hundert Betrachtungen ausdrücklich habe Raum gelassen, bis Gott ihm wieder würde Inspirationen zuteil werden lassen (S. 500 f.), denn in den geistigen Trockenheitsperioden hörten auch die Inspirationen auf.

Auch Jakob Böhme gehört zu den Inspirationsschriftstellern, was merkwürdiger Weise wenig bekannt zu sein scheint. Wieder und wieder versichert er in seiner Aurora, daß er seine Einsichten nicht aus sich selbst habe, sondern unmittelbar von Gott. Auch das Erlebnis des Schreibtriebes ist deutlich in ihm vorhanden. Das alles ist auch die Ursache seines Überlegenheitsgefühls gegenüber den Gelehrten und seiner an den Leser gerichteten Forderung, ihm aufs Wort zu glauben. „Günstiger Leser, allhier will ich dich treulich ermahnet haben, daß du deinen Dünkel fahren lassest und dich nicht nach heidnischer Weisheit vergaffest, dich auch an der Einfalt des Autors nicht ärgerst, denn das Werk ist nicht seiner Vernunft, sondern des Geistes Trieb." („Sämtliche Werke", Stuttgart 1835, Bd. I, „Aurora", S. 158.) „Ich wollte auch wohl in meiner Sanftmut ruhen, so ich dies nicht tun müßte; aber der Gott, der die Welt gemacht hat, ist mir viel zu stark: ich bin seiner Hände Werk, er mag mich setzen, wohin er will." (S. 154.) „Ich habe meine Weisheit nicht vom Studio .... Weil mir aber in meinem Geiste die Tore der Tiefe und Pforte des Zorns, auch die Kammer des Todes ist aufgeschlossen worden durch die Liebe Gottes, so siehet der Geist hindurch." (S. 315 f.). „Nicht schreibe ich mir solches zum Ruhm, sondern ich verwundere mich, daß sich Gott in einem so einfältigen Manne will also ganz und gar offenbaren und treibet ihn noch dazu, solches aufzuschreiben, da doch viel bessere Skribenten wären, die es so viel höher könnten schreiben und ausführen als ich, der ich nur der Welt Spott und Narr bin. Aber ich kann und will ihm nicht widerstehen." (S. 190.) Einen Abschnitt beginnt er mit den charakteristischen Worten: „Allhier zeiget der Geist, daß . . ." (S. 161.) Gesammelt findet man die sich bei Böhme findenden Selbstzeugnisse über Inspiration in der anonym erschienenen Schrift: „Jakob Böhme. Ein biographischer Versuch", Pirna 1801.

Ruysbroeck endlich soll zu Gerhardus Magnus gesagt haben: „Meister Gerhard, ich bin völlig überzeuget, daß ich niemalen ein Wort geschrieben, ohne aus Eingeben des heiligen Geistes, und zwar in einer sonderbaren und über die Maße süßen Gegenwart der hochheiligsten Dreieinigkeit." „Es sagen einige annoch lebende Brüder, sie hätten diese Worte aus des heiligen Manns Munde in seiner letzten Lebenszeit, statt

eines Testaments oder letzten Willens, gehöret." „Ob er auch gleich bisweilen viele Wochen des Schreibens sich enthalten, wann er nämlich die Gnade nicht beistimmig gefunden, hat er dannoch hernach, wann er wieder zum Schreiben gekommen, ob er schon das Vorige all wieder vergessen gehabt, dannoch so nett und zierlich das Folgende an das Vorhergehende gehänget, als ob er alles in einem Tage, oder wenigstens mit großem Fleiß ausgearbeitet hätte. Welches ein klarer Beweis ist, daß er seine Schriften (welche wahrhaftig honigsüße sind) nicht aus seinem eigenen, sondern aus Gottes Geist verfertiget. Hernach, als er Alters halber selbst nicht gar zu wohl mehr schreiben konnte, hat er einen von den Brüdern mitgenommen, welcher das, was ihm der Geist eingegeben, aufs Papier hat bringen müssen." („Joh. Ruysbrochii Schrifften", deutsch v. Gottfr. Arnold, Offenbach a. M. 1701, 1. Stück S. 9 u. 11.)

Auch Swedenborg sagte von sich: „Ich schreibe nur durch die Eingebung und bin eigentlich nur der Sekretär meines Geistes." (Zit. bei C. du Prel, „Die Entdeckung der Seele", Leipzig 1894, Bd. I S. 215.)

Eine schrecklich fruchtbare Inspirationsschriftstellerin war die schon erwähnte Bourignon, die selbst ihre Orthographie zu verbessern verbot: „Il ne convient aux hommes de corriger les Oeuvres de Dieu!" und mit unerhörten Ansprüchen auftrat: „Mir sind offenbar worden sogar die größten Geheimnisse des Glaubens, nichts ist mir verborgen von allem, was den Menschen geschehen wird bis ans Ende der Welt." „Ich bin von Gott gesandt, das Licht in die Welt zu bringen und von der Wahrheit Zeugnis zu geben." „Jetzt ist geboren das wahre Licht, der heilige Geist." „Ich bin das Organ des heiligen Geistes, von mir selbst ist nichts dabei." (A. von der Linde, A. Bourignon, Leiden 1895, S. 22 u. S. 245.)

Neuere inspirierte Schriften.

In neuerer Zeit finden sich inspirativ entstandene Schriften besonders in der spiritistisch-theosophischen Bewegung. Ein derartiges Buch ist die „Isis unveiled" der Frau H. P. Blavatsky (Leipzig 1907—09, deutsch) — zwei Bände von ungefähr 1500 Seiten; es war bis 1891 in mindestens fünf Auflagen erschienen. Das Buch scheint ähnlich wie der Koran entstanden zu sein. In einem eigentümlichen hypnotischen Zustand entstanden nach seiner Behauptung auf Grund intellektueller Inspirationen die umfangreichen Schriften des amerikanischen „Sehers" A. J. Davis (vgl. seine Autobiographie „Der Zauberstab", deutsch, Leipzig 1868). Inspirativen Ursprung nahm für ihre Schriften auch in Anspruch die Begründerin der durchaus eine religiöse Bewegung darstellenden Christian Science-Bewegung in Amerika, Mrs. Eddy (vgl. M. Geiger, Zeitschr. f. Religps. IV, 1910). Inwieweit die Verfasserinnen der Inspiration bewußt nachgeholfen haben, ist so wenig genau zu sagen, wie es für Mohammed auszumachen ist. Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, daß

den Kristallisationskern Inspirationen ausgemacht haben. Daher auch der fragmentarische unzusammenhängende Charakter mancher Teile dieser Schriften. Ein anderes derartiges Produkt ist W. T. Stead, „Briefe von Julia oder Licht aus dem Jenseits! Botschaften über das Leben jenseits des Grabes, durch automatische Schrift von einer Vorausgegangenen erhalten." (Übersetzung, herausgegeben von G. Sulzer, Lorch 1905.)

Die meisten inspirierten Schriften bringen es nur zu einer zeitlich und räumlich sehr beschränkten Sekten-Anerkennung, zumal innerhalb der höheren Kulturen, wennschon sie niemals vollständig verschwinden. In der Mehrzahl der Fälle sind solche Produkte geistig mittelmäßig, wenn nicht unterwertig. Hohe geistige Schöpfungen kommen auf religiösem Gebiet so gut wie innerhalb der Kunst- und der Wissenschaftsgeschichte nur zustande, wenn der Mensch mit wachem Geiste und voller Hingabe seines Willens an ihnen arbeitet. Mit den passiven Einfällen allein ist es meist nicht getan. Auch sie selbst erreichen übrigens eine höhere Qualität nur, wo ihnen dauernde ernsteste Arbeit vorangeht. Wo sie fehlt, bleiben sie wirres, zusammenhangloses Bruchwerk, wofern sie nicht noch tiefer stehen. Für den Inspirierten bringen die Inspirationen in der Regel erhebend-beseligende Gefühle mit sich, aber die Inspirationen können ihn auch in peinvoller Art bedrängen, am meisten Sprechinspirationen, aber auch Schreibinspirationen lasten auf dem Betroffenen stark, wenn er dem Trieb, der in ihm rege wird, nicht nachgibt.

Gefühlswirkungen der Inspiration.

Die beseligendsten Triebe werden zur Qual, wenn der sie Erlebende im Kampf mit ihnen ihrer nicht Herr werden kann, wenn er aus irgendwelchen Gründen ihn aufnimmt. Der Dichter Turgenjew soll jedesmal, wenn nach Abschluß eines Werkes die Idee zu einem neuen sich in ihm bildete, darüber tief unglücklich gewesen sein, weil die neuen Gedanken alsbald sich ihm wie ein starrer Zwang auferlegten, dem er nicht entgehen konnte. Jakob Böhme nennt seine Schriftstellerei geradezu „diese große und schwere Arbeit", die ihm „auferlegt worden sei, der Welt zu offenbaren und anzukündigen den großen Tag des Herrn". Er geriet in Angstzustände, so oft er sich dagegen wehrte.

Es liegt im Wesen der Inspiration, daß der sie Erlebende über die Autorität der Tradition leicht hinweggeht. Die heiligen Schriften der Vergangenheit sind ja auch nichts weiter als Gottes Wort und können durch neue Offenbarungen ergänzt oder auch überholt werden. Im Konfliktsfalle erlangen die neuen Offenbarungen dann, wie verständlich, leicht den Vorrang, sei es nun, daß am Wortlaut der überlieferten heiligen Schrift mit den üblichen theologischen Hilfsmitteln solange herum-interpretiert wird, bis sein Sinn mit der neuen Offenbarung zusammenstimmt, oder aber er wird einfach beiseite liegen gelassen oder endlich

Inspiration und Tradition.

ausdrücklich für durch die neue Inspiration überholt erklärt. Aber freilich ist es nicht immer so, daß die neue Offenbarung die Tradition in den Hintergrund drängt. Es kommt ebenso oft auch der andere Sachverhalt vor, daß die neue Inspiration an der Tradition gemessen wird. Stimmt sie mit ihr zusammen, so gilt sie als von Gott kommend, sonst ist sie eine Täuschung des Teufels. Welche der verschiedenen Möglichkeiten sich in einem bestimmten Einzelfall realisiert, hängt von der Individualität des Inspirierten ab. Die fügsamen Naturen unterwerfen sich, andere lehnen sich auf, — sie allein werden zu Ausgangspunkten neuer religiöser Bewegungen. Oft genug findet sich auch in derselben Person beides zusammen, zeitweilige Auflehnung und zeitweilige Unterwerfung. Sicherlich hängt es auch von dem Charakter der einzelnen Inspiration selbst ab, wie sehr der Inspirierte von ihrer Wahrheit überzeugt ist, welches Verhalten Platz greift. Bei der Bourignon finden sich nebeneinander Aussprüche wie: „Für mich brauche ich die (heilige) Schrift gar nicht, denn ich empfange in dem Grunde meiner Seele mehr, als in der ganzen Bibel steckt. Ich verstehe wenigstens ihren Sinn besser als alle Menschen vom Anfang der Welt bis heute“ (bei A. von der Linde, a. a. O., S. 274) und: „Betrachten Sie alles, was ich Ihnen als von Gott kommend sage, als verdächtig, sobald Sie bemerken, daß mein Leben, meine Gewohnheiten und Handlungen nicht alle mit Jesus Christus übereinstimmen und meine Lehre nicht der der heiligen Schrift völlig ähnlich ist. Denn wenn es Gott ist, der zu mir spricht, so muß es unveränderlich sein. Er verändert sich niemals: was er den Aposteln und Schülern gesagt hat, ist dasselbe, was er heute der Seele innerlich sagt.“ (Oeuvres, Bd. II S. 42.)

Auch über die Inspirationsvorgänge ist die Literatur nicht befriedigend. Literatur.
Eine Zusammenstellung zahlreicher Zeugnisse, meist aus nichtreligiösem Gebiet, findet man bei R. Hennig, „Die Entwicklung des Naturgefühls — Das Wesen der Inspiration“ (Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung, Heft 17), Leipzig 1912. Nähere Orientierung über das sogen. automatische Schreiben gewähren zahlreiche Schriften der okkultistisch-spiritistischen Literatur, z. B. Fr. Myers, Automatic Writing, in: Proceedings of the Society for Psychical Research, Bd. II u. III, 1884f, und The human Personality, 2 Bde., London 1907, wo reiches Material, wenn auch mit spiritistischer Deutung, verarbeitet ist. Diskussionen auf der Grundlage der Annahme unbewußter psychischer Prozesse haben besonders P. Janet, L'Automatisme psychologique, Paris 1888 u. ö., und A. Binet, Les Altérations de la Personnalité, Paris 1892, gegeben. Eine eingehende Behandlung lasse ich dem automatischen Schreiben im Zusammenhang einer noch nicht in Druck gegebenen Untersuchung über das Problem des Unbewußten zuteil werden.

Siebentes Kapitel.

Die seelische Innenoffenbarung.

Die seelische Innenoffenbarung.

In den Visionen hatten wir es mit einem Sehen der körperlichen Gestalt überweltlicher Wesen oder einem Hören ihrer Worte zu tun, die Glossolalie bestand in einer Besitzergreifung der Stimmwerkzeuge des Menschen, die Schriftinspiration in einer solchen der schreibenden Hand, außerdem gab es noch reine Gedankeninspirationen durch die Gottheit, aber mit alledem sind wir noch nicht am Ende der Offenbarungen. Es gibt noch eine weitere Art. Sie ist die innerlichste von allen. Denn in ihr handelt es sich um ein Erleben des seelischen Wesens der Gottheit selbst, um eine vermeintliche eigenartige innere Erfahrung von ihr. Dieses Erlebnis geht sehr oft Hand in Hand mit der Glossolalie und der Schriftinspiration. Aber es findet sich auch unabhängig von ihnen weit verbreitet im Christentum, wenn es auch in Verbindung mit jenen Phänomenen eine besondere Steigerung erfährt. Das Individuum nimmt nach seinem Glauben Gott oder Jesus nicht im Raume, sondern in seiner eigenen Seele wahr. Es ist ein wirkliches Gewahrwerden der psychischen Person Jesu selbst, das behauptet wird. Ein solches Erlebnis liegt überall da vor, wo jemand den Geist Jesu empfangen zu haben meint. Es ist jenes Erlebnis, das Paulus im Auge hat, wenn er sagt „Nicht ich lebe, sondern Jesus lebt in mir", und es ist auch das Grunderlebnis der modernen Gemeinschaftsbewegung. „Meine Wiedergeburt", schreibt der schon im Abschnitt über Glossolalie erwähnte Gemeinschaftsprediger Paul, „fand in jenem Augenblick statt, als ich die Nähe Jesu in einer Weise verspürte, wie ich dies nach meiner früheren Erfahrung überhaupt nicht für möglich gehalten hätte. Ich empfing aber damals eine Durchströmung mit Heiligem Geist, und zwar derartig, daß mir die Gegenwart des Herrn in jenem Augenblick völlig gewiß war. Er hatte mir Seinen Geist geschenkt, mich mit demselben versiegelt und zu seinem Eigentum gemacht. Wenn man so das Nahesein des Heilandes empfinden darf, so ist das ja beseligend, und es ist daher erklärlich, daß man Seine Nähe immer gern verspüren möchte." (In Jesu Händen, Elmshorn 1903, S. 67.) Es geht aus den Schriften Pauls hervor, daß mit diesen Worten nicht etwa eine intellektuelle Vision, sondern ein seelisches Innewerden Jesu gemeint ist.

Jesus-Erlebnisse.

Versucht man analysierend aufzuhellen, was in solchem Fall im Bewußtsein eigentlich vorhanden ist, so findet man: Was deskriptiv nachweisbar ist, ist ein sehr lebhaftes, nicht aktiv erzeugtes, sondern im Augenblick passiv sich aufdrängendes Nacherlebnis der Person Jesu. Es findet eine passive, überwillkürliche Einfühlung in dieselbe in einem Grade statt, daß das Individuum viel tiefer in das fremde Leben eindringt, als

ihm durch willentliche Versenkung darin möglich war. Schwächere Formen derartigen Innewerdens der Persönlichkeit Jesu finden sich sehr häufig. Ja man kann wohl sagen, sie sind überall da vorhanden, wo christliche Religiosität überhaupt stärker auftritt. Sie sind das Erlebnis unzähliger Frommer noch heute. Auch aller Kultus von Heiligen in den christlichen Kirchen des Orients und Okzidents, namentlich des Orients, der gefühlsstärker und höherstehender Art als der des Okzidents zu sein scheint (K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, Berlin 1902), gehört hierher. In stärkerer Form waren solche Erlebnisse besonders häufig im Hellenismus, seiner religiösen Gefühlsintensität entsprechend (zahlreiche Zeugnisse bei R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910). Wo immer ein Kult das Innere des verehrenden Individuums ergreift, wird die angebetete Persönlichkeit innerlich erlebt. Auch der indische Civaverehrer kennt den Genuß der „Seligkeit der Gemeinschaft mit dem in ihm befindlichen Civa". (H. W. Schomerus, Der Caiva-Siddhānta, eine Mystik Indiens, Leipzig 1912, S. 409.) Solange es aber bei der aktiv erzeugten Vorstellung eines Heilandes oder Gottes bleibt, glaubt niemand an ihre wirkliche Anwesenheit. Dazu gehört, daß sich dieses Nacherleben der heiligen Persönlichkeit verselbständigt und sich dem Individuum aufdrängt oder wohl gar dieselbe auf seine Gedanken und Gefühle in der Vorstellung zu antworten beginnt. Erst wenn die vorgestellte, nacherlebte Persönlichkeit dergestalt gleichsam zum Leben erwacht, wird ihr eigentliche Realität zuerkannt.

Daß der phänomenologische Bestand des Gegenwartsbewußtseins Jesu oder sonst einer religiösen Persönlichkeit wirklich in einer passiven Einfühlungsvorstellung in seine Person besteht, empfängt eine Bestätigung durch einzelne Fälle, in denen sie so stark wurde, daß das Individuum schließlich sein eigenes Persönlichkeitsbewußtsein verlor und völlig in der betreffenden Persönlichkeit aufging. Auf dem Wege dazu ist Symeon, der neue Theologe, wenn er schreibt: „Wir sind Glieder Christi, Christus unsere Glieder. Und meine, des Allerärmsten, Hand ist Christus und mein Fuß ist Christus. Und Christi Hand und Christi Fuß ich, der Ärmste. Ich bewege die Hand — auch Christus, denn er ist ganz meine Hand: du mußt verstehen, daß die Gottheit ungeteilt ist. . . Sage nicht, ich lästerte . . . denn auch du, wenn du willst, wirst zu seinem Gliede werden. . . . Und wir werden allesamt Götter werden, mit Gott vertraulich geeinigt. . . . Der eine, zu vielen geworden, bleibt einer ungeteilt; jeder Teil aber ist der ganze Christus." (Bei M. Buber, Ekstatische Konfessionen, Jena 1909, S. 43f.) Vollkommener noch ist die Persönlichkeitsvertauschung bei Ramakrishna, einem Heiligen der neueren indischen Religionsgeschichte, von dem berichtet wird: „Er begann das Bild der

Göttin Kâlî als seine Mutter und die Mutter des Alls anzusehen. Er glaubte daran, es lebe und atme und nehme Speise aus seiner Hand. Nach den regelmäßigen Formen des Dienstes mochte er da Stunden und Stunden sitzen, Hymnen singend zu ihr und zu ihr redend und betend wie ein Kind zu seiner Mutter, bis er alles Bewußtsein der äußeren Welt verlor. Zuweilen mochte er stundenlang weinen und wollte sich nicht trösten lassen, weil er seine Mutter nicht so vollkommen sehen konnte, wie er wünschte. . . Er gab seinem Gram freien Lauf und sprach: „Mutter, o meine Mutter, wieder ist ein Tag vergangen, und ich habe dich noch nicht gefunden . . . .“ Dies Nichtfinden der Göttin bedeutet augenscheinlich, daß er sie nicht innerlich zu fühlen vermochte. Allmählich kam es zu Visionen, Ramakrishna sah die Göttin. „Diese Visionen wuchsen immer mehr, und seine Verzückungen wurden immer länger, bis jeder sah, daß es ihm nicht mehr möglich war, seine täglichen Obliegenheiten zu verrichten. Es ist zum Beispiel in den Sâstras vorgeschrieben, ein Mann solle auf sein eigenes Haupt eine Blume legen und an sich als an eben den Gott oder die Göttin denken, der zu dienen er sich anschickt (was die Umwandlung des Persönlichkeitsbewußtseins stark befördern muß). Wenn Ramakrishna sich die Blume auflegte und sich als mit seiner Mutter eingsgeworden dachte, wurde er verzückt und blieb stundenlang in diesem Zustand. Dann wieder pflegte er von Zeit zu Zeit seine Identität völlig zu verlieren, so sehr, daß er die der Göttin dargebrachten Gaben sich selber zueignete. Zuweilen vergaß er das Bild zu schmücken und schmückte sich selbst mit den Blumen.“ (Bei M. Buber, a. a. O., S. 3f.)

Stigmatisierte.

Innerhalb des Christentums sind die Stigmatisierten zu nennen. Bei ihnen geht das Nacherleben des Leidens Jesu so weit, daß die Nägelmale, eventuell auch die Seitenwunde des Gekreuzigten physiologisch nachgebildet werden. Über Franziskus' von Assisi Nacherleben der Leiden Jesu erfahren wir Näheres aus einer alten Quelle, den sog. Fioretti. Dort heißt es, augenscheinlich auf Grund von Mitteilungen, die auf Franziskus selbst zurückgehen, er habe am Tage seiner Stigmatisation gebetet: „O Herr Jesus, zwei Gnadengaben bitte ich dich, mir zu schenken, bevor ich sterbe. Die erste ist diese, daß ich in meiner Seele und in meinem Leibe, so viel es möglich ist, den Schmerz fühlen möge, den du, o milder Jesus, in deinem bittern Leiden ausgestanden hast. Und die zweite Gnadengabe ist diese, daß ich, soviel es möglich ist, in meinem Herzen jene übermäßige Liebe empfinden möge, von der du, der Sohn Gottes, entbrannt warst, und die dich dazu antrieb, willig so viel für uns Sünder zu leiden.“ Dieser Wunsch ging in Erfüllung. Die Stigmatisation ist der untrügliche Beweis. Er wird noch verstärkt durch die ausdrückliche Erklärung der Quelle: „Und während er lange so betete,

empfing er die Gewißheit, daß Gott ihn in diesen beiden Dingen erhören werde, und daß es ihm verliehen sein würde, beides zu empfinden, soweit es einem Geschöpfe möglich sei. Und als Sankt Franziskus dieses Versprechen empfangen hatte, fing er an mit großer Andacht das Leiden Christi und die unendliche Liebe Christi zu betrachten, und die Glut der Frömmigkeit stieg so stark in ihm, daß er aus Liebe und Mitleid ganz in Jesus verwandelt ward." (Joh. Jörgensen, „Der hl. Franz von Assisi", Kempten 1908, S. 612. — „Blütenkranz des hl. Franziskus von Assisi (Fioretti)", Jena 1908, S. 166 f.)

Einen interessanten Fall einer weitgehenden Versenkung in die Jungfrau Maria finde ich bei Richet zitiert: „. . . . Einige Augenblicke verflossen, dann machte die Kranke Bewegungen, die offenbar den Zweck hatten und ihn auch erreichten, die Decken zum Fußende des Bettes herunterzustreifen. Sie will sich erheben, sagte mir ihre Mutter. Und wirklich, mit elastischer Kraft, ja sogar anmutig, erhob sie sich ohne Unterstützung der Hände, setzte sich aufrecht; dann, ohne eine Falte ihres weißen Rockes in Unordnung zu bringen, richtete sie sich auf, in einer Art von Nische oder Umrahmung, gebildet durch die Bettvorhänge. Ihr Kopf war leicht zur Linken und nach vorn gesenkt; die beiden Unterarme bogen sich vom Körper ab, die Hände mit der Innenfläche nach oben gekehrt; das linke Bein war etwas eingebogen, das Becken leicht geneigt.

In diesem Zustand nahm sie genau die Haltung eines Bildes oder einer Statue der unbefleckten Empfängnis ein, einer infolge ihrer klassischen Herkunft in unserem Lande und auch wohl sonst überall sehr verbreiteten Darstellung. Ich kann ihren Gesichtsausdruck nicht besser beschreiben, als indem ich auf diese Darstellung verweise. Sie gab sie mit wirklich vollkommener Treue wieder." („L'homme et l'intelligence", Paris 1884, S. 328.)

Leider sind die Selbstzeugnisse über diese höheren Grade religiöser Einfühlung selten und meist sehr knapp. Die Rekonstruktion des psychischen Zustands muß meist auf Grund kurzer Andeutungen in Analogie zu verwandten nicht-religiösen Zuständen erfolgen. Für diese ist das Material ein viel reicheres. Die besten Stücke daraus habe ich im ersten Band meiner „Phänomenologie des Ich" (Leipzig 1910) vorgelegt. Ich habe an der dort entwickelten Auffassung auch heute noch nichts zu ändern. Innerhalb des religiösen Lebens ist das Material reicher nur da, wo es sich um eine vermeintliche Einfühlungsverwandlung in widergöttliche, dämonische Wesen handelt. In solchen Fällen pflegen wir von Besessenheit zu sprechen. Für sie habe ich in der Arbeit: „Der Besessenheitszustand, seine Natur und seine religions- und völkerpsychologische Bedeutung" (in: „Deutsche Psychologie", 1916 f.; eine

Besessenheit.

erweiterte Buchausgabe befindet sich im Druck) eine eingehende Analyse gegeben, auf die ich hiermit verweise und die ich zum Vergleich der Zustände heranzuziehen bitte. Wenn die Quellen für die analogen göttlichen Besessenheitserlebnisse so viel spärlicher fließen, so ist die Ursache wohl darin zu suchen, daß die vermeintliche Ergreifung durch eine Gottheit infolge des mangelnden Widerstandes seitens des Individuums weit rascher zum Somnambulismus und damit zu späterer Amnesie führen dürfte, als die scheinbare Besessenheit durch einen Dämon, die für das Individuum ein peinvoll quälendes Erlebnis ist, gegen das es mit aller Kraft ankämpft und das deshalb vermutlich nicht so leicht zu hemmungsloser Entwicklung kommt. Auch hat wohl die Scheu, eine innere Verwandlung der eigenen Person in Jesus (oder eine andere göttliche Person) von sich zu behaupten, nicht selten eingehendere Bekenntnisse verhindert.

Frage einer realen Beziehung zu Jesus.

Daß irgend eines jener Erlebnisse eines Verkehrs mit Jesus in mehr als einem passiven Nacherleben der Person Jesu und damit verbundenen Erhebungszuständen besteht, scheint überhaupt unerweisbar zu sein, auch wenn man die Auffassung nicht gelten lassen will, daß es zwischen Seelen keinen Übergang gibt und jeder in Wahrheit nur seine eigenen Seelenvorgänge zu erleben vermag. Denn wie sollte es erwiesen werden? Es müßte denn gerade die innere Wahrnehmung von Jesus Evidenz an sich haben. Wie könnte das aber geschehen? Evident könnte doch höchstens sein, daß eine andere Seele wahrgenommen wird, aber daß diese Jesus ist, wie kann das evident sein? Allerdings evident im strengsten Sinne ist auch die Wahrnehmung anderer Personen im gewöhnlichen Leben nicht. Daß ein Bekannter, mit dem ich spreche, mein Bekannter und nicht ein von Gott geschaffener Doppelgänger von ihm ist, ist nicht evident. Theoretisch bleibt es auch möglich, daß wir halluzinieren, während wir mit jemand sprechen und er uns sinnvoll antwortet.

Die Einsicht, daß der vermeintlich in der Seele lebende Jesus doch nur eine Vorstellung von ihm ist, braucht aber diesem Erlebnis noch nicht alle Realitätsbedeutung zu nehmen. Ist es doch auch im gewöhnlichen Leben nicht anders. Wir haben die anderen Personen nicht in ihrer Realität in uns, sondern nur als Vorstellung, wenigstens ist das die Meinung der Psychologie. Wenn wir einen Menschen lieben oder hassen, so lieben und hassen wir zwar nicht eigentlich unsere Vorstellung von ihm, sondern unsere Liebe wie unser Haß beziehen sich auf ihn selbst, aber nur vermittelst unserer Vorstellung von ihm. Selbst die innigste, hingebungsvollste Liebe gelangt nicht wirklich in die fremde Seele hinein. Sprechen wir hier gleichwohl von realen Beziehungen zu einem anderen Menschen, so darf auch gegen die Behauptung des religiösen Menschen, er stehe

zu Jesus in persönlicher Beziehung, kein Einwand daraus konstruiert werden, daß diese Beziehung Jesus nicht real ins Bewußtsein hineinzieht, sondern ihn in der Sphäre der Vorstellung läßt. Ihren eigentlichsten Sinn hätte jene Rede aber nur dann, wenn Jesus faktisch lebt und nicht tot ist. Im anderen Fall ist jene Beziehung keine andere, als wie wir sie etwa zu Goethe oder Luther haben. Auch hier haben wir einen inneren Bezug auf sie, obwohl sie nicht mehr sind. Aber er ist imaginärer Natur, eben weil sie tot sind. Das Erlebnis selbst ändert sich freilich dadurch nicht notwendig. Zu dem im Felde gefallenen Mann stehen die Angehörigen solange in unveränderten psychischen Beziehungen, bis die Nachricht von seinem Tode sie erreicht hat. Mit der Vernichtung des Individuums aber verliert unsere Beziehung den eigentümlichen Charakter, der aller Beziehung zu Lebenden eigen ist. Wir vermögen zum nichtseienden Individuum nicht mehr in solcher Beziehung zu stehen, wie zum seienden. Wir denken es nun in der Phantasie nicht mehr als auf unsere Hingabe reagierend. Die Voraussetzung der echten Jesusreligiosität ist deshalb auch immer der Glaube an sein Fortleben. Die liebende Hingabe an seine Persönlichkeit ist bei den meisten Christen durchaus von diesem Glauben erfüllt und gewinnt erst durch ihn ihre ganze Lebendigkeit.

Wechselbeziehung mit Jesus.

Noch größer wird ihre Lebenskraft und ihre Rückwirkung auf die Person, wo dieselbe einer wirklichen Rückwirkung Jesu irgendwelcher Art gewiß zu werden meint. Aus der Beziehung zu Jesus ist eine Wechselbeziehung mit ihm geworden. Unendlich beseligend muß ein solcher Glaube sein: der Forteristenz des Gottmenschen erfahrungsmäßig bewußt zu sein. Auch ein solches Erlebnis könnte real sein, ohne an irgendeinem Punkte wirklich streng evident zu sein, genau so wie die Sinneswahrnehmung einer lebenden Person. Im letzteren Fall handelt es sich um Sinneseinwirkungen, die von dem anderen Menschen auf uns ausgeübt werden: wir sehen ihn, hören ihn sprechen usw. Im ersten Fall, beim ‚Jesuserlebnis', könnte es sich um rein seelische Gefühlswirkungen oder auch um Hervorrufung von bloßen Sinnesvorstellungen handeln derart, daß der transzendent fortlebende Jesus dem Visionär vermittelst der Vorstellungen erscheint, wie er auf Erden den Zeitgenossen mit Augen sichtbar war. Logisch denkbar bleiben schließlich derartige Einwirkungen. Ihre Zurückführung auf Jesus könnte also richtig sein, ohne daß sie doch irgendwie Evidenz an sich trägt.

Was die Frage angeht, ob überhaupt ein unmittelbares Erfassen einer anderen Persönlichkeit möglich ist, so glaube ich sie auch heute noch verneinen zu müssen. Wo immer dergleichen behauptet wird, handelt es sich um ein Vorstellen fremder Individualität, das in eigenes sich anders

als sonst Fühlen übergeht. Gewisse Fälle gesteigerten Nacherlebens wie der Ramakrishnas und der Stigmatisierten, die uns weiter oben näher beschäftigten, beweisen das aufs deutlichste.

Die Erfahrung Gottes.

Neben der bisher genannten Form des inneren Gotterlebens, bei der wir vorwiegend an die „Jesuserfahrung" dachten, gibt es noch eine andere. Dazu gehören die Gotteserfahrungen aller eigentlichen Mystiker, von der neuplatonischen Mystik an bis zur kontemplativen Religiosität des Katholizismus unserer Tage. Als Beispiel sollen Worte Symeons, des neuen Theologen, dienen: „Ich sah ihn (Gott) wieder ganz in meinem Hause (Seele) . . . und er vereinte sich mir in unaussprechlicher Weise, verband sich in unsäglicher Weise mit mir und schwang sich mir ohne Mischung zu wie das Feuer dem Eisen, wie das Licht dem Glase. Und er machte mich dem Feuer, machte mich dem Lichte gleich. Und ich wurde das, was ich ehedem sah und aus der Ferne schaute... Ich weiß nicht, wie ich dir diese wunderbare Weise berichten soll. Denn ich konnte nicht erkennen und erkenne auch jetzt ganz und gar nicht, wie er in mich eintrat, wie sich mir vereinte." (Bei M. Buber, a. a. O., S. 48.)

Dies Erlebnis vermeintlichen Eindringens Gottes ins Bewußtsein tritt auch in Verbindungen mit anderen Offenbarungsformen auf, so besonders bei glossolalischen Erregungszuständen. Es erklärt, daß der Glossolalierende als Urheber seiner Glossolalie Gott und nicht etwa eine teuflische Macht ansieht. In gemilderter Form begegnet es uns aber auch im normalen religiösen Leben als zeitweiser Höhepunkt desselben. Wie bei Schleiermacher finden wir dieses Erlebnis auch in W. Herrmanns schönem Buch: „Der Verkehr des Christen mit Gott" ausgesprochen. „Jeder, dem Religion mehr ist als ein Schatz von Kenntnissen oder eine Last von Geboten, erlebt doch bisweilen Erregungen des Gefühls, in denen er erst den eigentlichen Ertrag von allem, was religiös bedeutungsvoll ist, zu erfassen meint. Wer diese Erregungen kennt, weiß auch, daß er keiner eigenen Reflexion und keiner Belehrung bedarf, um sie zu deuten. Das Ergriffensein ist vielmehr so beschaffen, daß er seinen Gott darin finden muß, der sich ihm fühlbar macht und ihn in die innere Verfassung versetzt, die ihn beseligt. Diese Stimmung, in welcher das „Gott ist gegenwärtig" der Ausdruck eines einfachen Erlebnisses wird, kann freilich auch bei dem Frömmsten nicht jeden Moment durchdringen und jede innere Bedrängnis auflösen." Ohne solche „geheiligten Momente unmittelbarer Gotteserfahrung" sei „alles übrige so leer und eitel, daß es gar nicht verdient, Religion genannt zu werden." Mit Recht erblickt Herrmann in diesem Zustand ein allgemein religiöses Erlebnis, das nicht nur im Christentum auftritt. (A. a. O., 5. Aufl. Stuttgart 1908, S. 15f.)

Zwei Momente treten in diesen Erlebnissen zutage: ein scheinbares inneres Erfahren Gottes und eine Vereinigung mit ihm. Der Unterschied gegenüber den Jesuserfahrungen liegt darin, daß, wie eine nähere Analyse zahlreicher Zeugnisse deutlich ergibt, Gott hier nicht seiner Persönlichkeit nach vorgestellt und zum Objekt einer Einfühlung wird. Die Deutung der Jesuserlebnisse ist auf die mystische Gotteserfahrung nicht übertragbar. Was in diesen Fällen dem Individuum den Gedanken nahelegt, mit Gott in unmittelbarer Berührung zu stehen, ist vielmehr einfach die Werthöhe des eigenen Zustandes, wie ich das in der Schrift „Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem", Berlin 1915, näher ausgeführt habe, — ich verweise darauf. Das Subjekt steigt zu einer Höhe des Wertes empor, die noch weit über den höchsten Werten des außerreligiösen Lebens gelegen ist. Auf solcher Höhe muß sich das Leben Gottes befinden, ich erlebe es mit, — das sind die Gedanken, zu denen der solche Erhebung des eigenen Zustandes ins Göttliche Erlebende dann fortschreitet.

Das Werterlebnis in der Gotterfahrung.

Ob in den religiösen Erhebungszuständen mehr vorliegt, als eine solche rein subjektive Erhebung des Individuums, d. h. ob in ihnen tatsächlich eine reale Erfahrung des göttlichen Weltgrundes eintritt, ist eine noch offene Frage, für die noch keine wissenschaftliche Entscheidung getroffen werden kann. Von zahlreichen, ja wohl den meisten religiösen Persönlichkeiten höheren Typus wird sie als unmittelbar im Erlebnis enthalten behauptet. Es wird, wenn wir es wissenschaftlich formulieren, das Vorhandensein evidentieller Wahrnehmung einer göttlichen Macht innerhalb der Seele in Anspruch genommen (ohne daß dieselbe wohl in ihrem vollen Umfange ins Bewußtsein eintritt). Aber zu wissenschaftlicher Evidenz ist diese Behauptung bisher noch nicht erhoben worden. Auf jeden Fall ist der Gottesbegriff, der aus solchen Erlebnissen, also empirisch, gewonnen werden könnte, nicht völlig identisch mit dem sonstigen, es fehlen ihm Eigenschaften wie Allmacht und Allwissenheit, nur unvergleichliche Werthöhe, freilich das Wesentlichste, scheint so als sein Wesen ausmachend von Gott prädiziert werden zu können. Der die Angaben der religiösen Personen bestreitende Forscher bleibt darauf angewiesen, in deren Aussagen logische Ungereimtheiten aufzudecken, wofern er sich nicht einfach, wie es die Regel ist, mit bloßem nicht weiter begründetem Bestreiten begnügt.

Realität der Gotterfahrung.

Vielleicht die besten Zeugnisse, die wir bisher besitzen, rühren aus der Gegenwart her und sind von Th. Flournoy veröffentlicht worden („Une mystique moderne", Archives de Psychologie, Nr. 57—58, Mai 1915). Sie stammen von einer Schweizer Französin, Cécile Vé, und haben ihren Vorzug darin, daß sie mit vollem Bewußtsein Deskription und

theoretische Reflexion auseinander zu halten bestrebt sind. Aus ihren Beschreibungen geht dreierlei hervor: sie erkennt erstens an, daß es sich um das Erlebnis eines höchsten Wertes handelt. „Le divin est devenu pour moi tellement plus profond, indicible, ineffable, dépassant tellement tout ce que j'avais conçu comme divin, que, du coup, les autres valeurs changent de place" (S. 76). Doch geht sie darüber noch hinaus, insofern als sie offenbar nicht nur ein rein subjektives Erhebungsgefühl des eigenen Ich annimmt, sondern das Eintreten einer göttlichen neuen Wirklichkeit ins Bewußtsein behauptet, eine „Expérience de sa Réalité" (S. 93). „Dans un sens, je n'ai plus à croire en Dieu, . . . puis que c'est l'Expérience elle-même qui s'impose à moi" (S. 104). Drittens stellt sie selbst fest, daß dieses Wirkliche nicht ohne weiteres mit dem christlichen Gottesbegriff identifiziert werden kann. Selbst darüber, daß das Göttliche, das sie erfährt, persönlicher Natur ist, urteilt sie nicht mit eindeutiger Bestimmtheit. „. . . Et pourtant ensuite", sagt sie gelegentlich, „quand s'affaiblit l'impression première sous la poussée de la réflexion, la même conviction me ressaisit toujours à nouveau: Il me faut un Dieu personnel" (S. 102).

Erfahrung einer Einwirkung Gottes auf die Seele.

Aber auch wenn wir noch vorsichtig zurückhalten mit der Antwort auf die Frage, ob wirklich eine wenigstens teilweise Erfahrung Gottes stattfindet, so erhebt sich dann doch noch, auch bei etwaiger Verneinung, die weitere Frage, ob nicht vielleicht wenigstens eine Einwirkung Gottes auf die Seele stattfindet. Auch die Behauptung davon findet sich oft in den Selbstzeugnissen ausgesprochen. Der psychische Akt, in dem auch heute noch am häufigsten ein unmittelbarer Verkehr mit Gott erblickt wird, ist das Gebet. Gott braucht dabei nicht als selbst mit erlebt aufgefaßt zu werden, obschon es meist doch wohl andeutungsweise der Fall ist, wohl aber wird eine Wirkung von ihm als empfunden behauptet. Der Mensch fühlt sich gestärkt, erhoben, getröstet, und er schreibt diese Wirkungen Gott selbst zu, während der psychologische Skeptiker darin lediglich eine rein innerliche Wirkung des Vertrauens auf Gott und der seelischen Konzentration des Betenden in der Hingabe an ihn erblicken wird. Das Entscheidende ist auf jeden Fall auch hier das passive Auftreten seelischer Regungen. Das Individuum ruft ja nicht durch einen Willensakt den Trost und die Stärkung, die es erlebt, in sich hervor, — das ist gar nicht möglich —, sondern im Anschluß an das Gebet und die Hingabe an Gott treten sie in ihm auf. Es wäre interessant, diese Gebetserlebnisse in ausführlichen Selbstzeugnissen gespiegelt zu sehen, aber leider sind Zeugnisse über solche weitverbreiteten religiösen Erlebnisse spärlicher und knapper als über einzigartige Vorgänge. Die Behauptung über eine erlebte Einwirkung Gottes auf die Seele wird meist

von der Aussage über eine Erfahrung Gottes nicht streng geschieden, obwohl es sich doch um zweierlei handelt. So schwankt selbst Herrmann zwischen Ausdrücken einer unmittelbaren „Erfahrung Gottes" und einer bloßen „Einwirkung" seiner auf die Seele.

Was die Realitätsfrage anlangt, so hat James eine Einwirkung Gottes auf das religiöse Individuum, allerdings nicht auf sein Bewußtsein, sondern die „unterbewußte" Zone seines Seelenlebens, wirklich angenommen, und eine Widerlegung scheint auch mir auf jeden Fall unmöglich zu sein. Sollte sich gar im weiteren Verlauf der parapsychischen Forschung mit Sicherheit ergeben, daß eine rein psychische Wechselwirkung von Menschen aufeinander möglich ist, so würde diese Auffassung erst recht an Haltbarkeit gewinnen. Mit einem solchen allgemeinen Zugeständnis kann sich aber die Religionspsychologie nicht begnügen. Sie bedarf einer genaueren Problemstellung. Es erhebt sich für sie vor allem die Frage, wie eine solche Einwirkung durch Gott oder ein anderes im Transzendenten lebendes Wesen als solche erfahren werden könnte. So außerordentlich wichtig sie ist, so ist doch die Frage bisher noch nie gestellt worden, ob die Behauptung, eine solche Einwirkung von Gott erfahren zu haben, mehr als ein, wenn auch vielleicht durchaus richtiger, so doch in Wirklichkeit blinder Glaube ist, oder ob es zu einem wirklichen Wissen von jener Einwirkung kommen kann. Könnte eine solche Einwirkung vom sie erlebenden Individuum evident als solche erkannt werden, ohne daß der einwirkende Faktor, Gott, mit ins Bewußtsein einträte? Müßte er nicht selbst mit wahrgenommen werden, damit ein evidentes Urteil über seine Einwirkung auf das Individuum möglich würde, wenn er auch nicht in seinem ganzen Wesensumfang perzipiert zu werden brauchte? Oder sollte es vielleicht ein bestimmtes Erlebnis des Beeinflußtseins geben? Und wenn ja, mit welchem Rechte wird dann Gott als die Ursache der Beeinflussung angesehen, wo er doch nicht miterlebt wird? Alles das sind Fragen, auf die nur der solche Erlebnisse besitzende religiöse Mensch in eigener Analyse Auskunft geben könnte. Die Vielheit der Religionen und der Erlebnisse würde der Objektivität von Beziehungen mit Gott nicht ohne weiteres widerstreiten, denn warum sollte es nicht verschiedene Formen der Beeinflussung geben? Es setzt allerdings ein höchstes Maß von intellektueller Selbstüberwindung voraus, wenn gefordert wird, auch im religiösen Erleben noch zu scheiden zwischen dem eignen Glauben und dem doch wohl meist wesentlich enger umgrenzten Wissen. Jedenfalls würde es aber nur dann möglich sein, die „Illusionstheorie" durch eine andere zu ersetzen, wenn eben für den religiösen Menschen neben den Glaubensakten noch Momente besonderer Art im Bewußtsein auffindbar sind, wenn er — mit anderen Worten —

nicht bloß glaubt, mit Überweltlichem in Berührung zu stehen, sondern wenn er es evident erfährt.

Glaubensoffenbarungen.

In der modernen religiösen Literatur tritt der Terminus Offenbarung aber noch in anderen Zusammenhängen als den bisher behandelten auf. Man glaubt z. B. in der geistigen Beschäftigung mit Jesus gleichzeitig Gottes in einer Weise inne zu werden, die eine Offenbarung im engen Sinne des Wortes darstelle. Ein prägnantes Beispiel auch dafür bietet wiederum Herrmann. Er schreibt: „Wir brauchen es nun nicht mehr durch einen anderen zu hören, daß ein Gott sei. Denn die Tatsache des inneren Lebens Jesu, die uns selbst gegenwärtig ist, können wir nicht anschauen, ohne Gottes dabei inne zu werden. Ebensowenig brauchen wir von anderen zu hören, wie Gott auf uns wirke. Denn in eben dem Vorgang, der uns seiner gewiß macht, tritt Gott mit uns in Verkehr. Wie Gott wirkt, erfahren wir, indem wir erleben, daß Gott uns durch die geistige Macht Jesu fühlen läßt, wer er selbst sei, was er wolle und mit uns vorhabe." (S. 93f.) — Wir haben bisher den weitesten Raum für die Bejahung einer Bewußtseinsberührung mit dem Transzendenten gelassen, die Möglichkeit einer solchen nicht kurzsichtig in naturalistischer Voreingenommenheit beweislos abgelehnt. Daß es sich aber auch bei solchen Erlebnissen, wie sie dieser Schilderung zugrunde liegen, darum handeln könnte, will wenig einleuchten. Es kann durchaus so sein, daß die Anschauung der Persönlichkeit Jesu einen Menschen zum Glauben an die Existenz Gottes führt: sind so hohe Werte möglich, wie sie in Jesu Wesen beschlossen sind, dann gibt es auch einen Gott; derartige Gedankenfolgen sind durchaus möglich, aber eine Erfahrung Gottes im eigentlichen Sinne sind sie nicht. Daß es nicht so ist, soll wohl auch mit dem vielfach in Gebrauch befindlichen Worte „Glaubenserfahrungen" oder „Glaubensoffenbarungen" angedeutet werden. Dann aber sind diese Worte eben auch nur bildlich zu verstehen und sollten deshalb überhaupt nicht in Anwendung kommen. Sie täuschen dem Unbefangenen etwas vor und geben sich den Anschein, etwas zu meinen, was sie in Wahrheit nicht meinen. Es ist überhaupt eine üble Sitte im religiösen theologischen Sprachgebrauch, metaphysische Termini auch dann noch beizubehalten, wenn man ihren ursprünglichen Sinn preisgeben muß.

Die Bedeutung der Jesus-Erlebnisse.

Es liegt nahe zu sagen, eine etwaige Auflösung des Erlebnisses eines Verkehrs mit Jesus in Gemütserhebungen und passive Einfühlungsvorstellungen nehme ihm dadurch jeden Wert. Es wäre aber nicht richtig. Von wie großem Wert eine innere Versenkung in eine andere Persönlichkeit sein kann, zeigt sich schon außerhalb der Religiosität. Der Kultus, der von manchen Seiten der Person Goethes dargebracht wird, beseligt und erhebt seine Verehrer auf eine höhere Stufe, indem er einen Abglanz

von Goethes innerem Sein in ihre Seele wirft. Es gibt eine ganze Stufenfolge von Erlebnissen von dem Umgang mit Gott und dem Gottessohn hinab bis zu solchen nicht mehr religiöser Personenverehrung. Die Ursache für den Einfluß des Nacherlebens einer fremden Persönlichkeit auf das Eigenleben des Nacherlebenden liegt in der Tendenz der Gefühlsvorstellungen, zu echten Gefühlen zu werden. Wer mit voller Hingabe Taines berühmte Schilderung von Napoleons Persönlichkeit liest, dessen eigenes Seelenleben nimmt für einen Augenblick einen höheren Spannungszustand an. Der Dichter gar mit seiner erhöhten Vorstellungskraft verwandelt sich in der Produktion fast in die selbstgeschaffenen Gestalten. Nicht anders ist es mit der Vorstellung Jesu. Wer dauernd ein Bild von seinem Wesen in sich trägt und mit Bewunderung seiner Werthoheit gewahr geworden ist, auf den wirkt diese innere Vorstellung normalerweise selbst umgestaltend.

Die Religiosität des Glaubens.

In unserm kritischen Zeitalter geht auch der religiöse Mensch oft in seinen eigenen Behauptungen nicht mehr hinaus über die Annahme des Vorliegens bloßer derartiger Einfühlung in Jesus. Es scheint mir nicht, als wenn die Beschreibung religiöser Vorgänge durch W. Herrmann über die kirchliche „Rechte" hinaus Geltung hat. In der liberalen Frömmigkeit ist die überwiegende Überzeugung die, Jesus lediglich vermittelst der Vorstellung, nicht aber als eigentliche Wirklichkeit zu besitzen. Und auch die Mehrzahl der orthodox Gebliebenen geht doch wohl über den Glauben an die Existenz Jesu nicht hinaus, sie meint nicht, eine persönliche Erfahrung von ihm im wörtlichen Sinne zu besitzen. Diese einfache „Glaubensreligiosität" muß heute als die durchschnittliche Form christlicher Religiosität bezeichnet werden. Aber auch unter diesen Umständen spricht theologischer Sprachgebrauch oft gern von Glaubenserfahrungen in dem Sinne, daß z. B. die Erlösung durch Christus oder die Vergebung der Sünde vom Frommen erfahren werde. Es ist allerdings richtig, daß die Gemütserfahrung, der Eindruck, den der Glaube an Jesu Opfertod im Individuum hervorruft, derselbe ist, mag nun dieser Opfertod im Sinne der Dogmatik stattgefunden haben oder nicht. Das aber ist offenbar nicht die Meinung jener Rede von Glaubenserfahrungen, sondern in ihr liegt beschlossen der Gedanke, daß diese „Erfahrung" ein Analogon zur gewöhnlichen Sinneserfahrung darstellt und wie diese die Realität ihres Objekts so sie die Realität des Opfertodes Jesu garantiere. Davon kann aber keine Rede sein. Das Individuum hat eine psychologische Erfahrung von der Tatsache, daß es an diesen Opfertod glaubt, der Gedanke an diesen wirkt auf sein Gemüt, — ein anderer Tatbestand ist nicht vorhanden. Ebenso schweren Bedenken unterliegt es, wenn etwa schon das willentliche Nacherleben von Jesu Persönlichkeit eine innere Erfahrung

Glaubenserfahrungen.

von seinem Leben genannt wird. Denn dann müßte auch in bezug auf die historische Nachfühlung der Persönlichkeit Alexanders des Großen als von einer Offenbarung seiner Person geredet werden, ja sogar in bezug auf die Vorstellung von Romanpersonen. Es muß mit allem Nachdruck hervorgehoben werden, daß auch in dem erhabensten Gemütseindruck von der Gestalt Jesu, seinem Lebens- und Leidensgang weder die geringste Gewähr für die Realität des in den Evangelien Berichteten noch für sein Fortleben enthalten ist. Der Eindruck von der Person Jesu kann zum Glauben an seine Herkunft aus Gott führen, aber ein Beweis für dieselbe ist damit nicht gegeben.

Wertoffenbarungen.

Wenn aber etwa entgegnet werden sollte, unter „Offenbarung" oder „Erfahrung" werde hier gemeint, daß dem Menschen in der Person Jesu eine Höhe sittlicher Werte entgegentritt und zum Bewußtsein gelangt, von der er vorher nichts gewußt hat, so ist damit dann nicht mehr, sondern genau Analoges gesagt, als wenn wir davon sprechen würden, daß sich in Alexander dem Großen und Sokrates hohe Werte offenbaren, oder daß der Parthenon eine unendliche Höhe der Schönheit offenbart. Mit dieser Feststellung wird die Bedeutsamkeit solcher Erlebnisse für das Individuum wiederum nicht angetastet. Die Person Jesu macht auch auf Menschen Eindruck, die im Tod volle Vernichtung sehen. Solche „Wertoffenbarungen" sind sicherlich nichts Geringes. Auch auf dieser Grundlage kann sich trotz jedes Fehlens eines Glaubens an ein transzendentes Höheres ein hochwertiges Leben des Menschen aufbauen. Ja vielleicht kommt wissenschaftliches Verfahren niemals über die Feststellung der Erfassung von Werten hinaus, ohne zum Beweis transzendenter Realität dahinter fortschreiten zu können. Das Wort „Offenbarung" ist bei der Anwendung auf Werterlebnisse in durchaus anderem, weit anspruchsloserem Sinne gebraucht als der Enthüllung metaphysischer Realität. Jedoch ist ohne weiteres zuzugestehen, daß der Totaleindruck ein viel erschütternderer sein muß, sobald jemand an das Fortleben Jesu glaubt und persönlich zu ihm als einem Lebendigen in realen Beziehungen zu stehen, ihn also wirklich zu erfahren meint, selbst wenn das bloß subjektiver, also im Grunde irriger Glaube ist.

Passivität der Glaubensakte.

Alle Glaubensakte sind, das sei noch hinzugefügt, durchaus passiver Natur, denn es ist die merkwürdige Eigenschaft wie unserer Urteile, so auch unserer Glaubensakte, daß sie unserem Willen nicht unterstehen. Es kann niemand willentlich von Gott oder der Erlösung durch Jesus überzeugt sein. Man kann sich danach sehnen, zu glauben, aber man kann den Glauben in sich nicht erzwingen. Der Glaube ist ein Geschenk. „Herr, ich glaube, hilf meinem Unglauben", drückt den inneren Tatbestand aller derer aus, die auf dem Wege zu einer Religion, aber noch nicht in ihr sind.

Sehr gut sagt Schlatter vom Glauben des religiösen Menschen: „Wir haben nur das fertige Resultat vor uns und dabei das deutliche Bewußtsein: Was hier geworden ist, das ist nicht dein Produkt. Wo das Bewußtsein vorhanden wäre: »Ich habe mir meinen Glauben zurechtgemacht; ich habe mich gläubig gemacht« . . ., da würde ich meinerseits die Anwendung des Begriffs „Glaube" durchaus verweigern. Dem, der mir sagt: »Ich glaube das, weil ich das glauben will«, sage ich: »Du weißt gar nicht, was Glaube ist«" (in: „Die Furche", 2. Jahrgang 1911/12, S. 11).

Wachsen des Glaubens an Stärke und Inhalt.

Mit der Unfreiwilligkeit des Glaubens steht im Zusammenhang der geheimnisvolle Charakter seines Wachstums. Der religiöse Glaube hat, wenn er in einem Individuum einmal auftritt, meist eine Tendenz zu wachsen. Nicht nur wird er fester, unerschütterlicher, widerstandsfähiger gegen widerstreitende Tatbestände, so z. B. der Glaube an die Güte Gottes, sondern er vermehrt auch seinen Inhalt. Das gilt nicht nur vom Durchschnittsindividuum, sondern auch von den Religionsschöpfern. Auch bei Jesus ist ein solches Wachsen seines Glaubens noch erkennbar. Er hat sich offenbar nicht von vornherein für den Messias gehalten. Infolge dieses Wachsens des Glaubens hat es einen tieferen Sinn, wenn neuere protestantische Theologen, wie Schleiermacher und Herrmann, die Dogmatik nicht auf die Tradition sondern die erlebten Glaubensvorgänge gründen und von diesen ihren Ausgang nehmen wollen. Das hätte wenig Sinn, wenn das religiöse Glaubensleben in nichts weiter bestände als intellektuellen Glaubensakten an Dogmen, die auf der Schule und im Konfirmationsunterricht eingeprägt worden sind. In Wahrheit wachsen und wandeln sich die Glaubensakte im Laufe des Lebens des einzelnen wie im Laufe der Kultur. Intellektuelle Selbstkritik spielt dabei mit eine Rolle, aber doch mehr eine negative, ausscheidendreinigende. Daneben findet auch ein Aufbau des Glaubens in gewissem Umfange statt. Die dogmatischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte des Christentums legen ein Zeugnis im großen Stil davon ab.

Literatur.

Über die Literatur, welche auf die in diesem Kapitel behandelten Probleme Bezug nimmt, ist zu bemerken, daß sie mit der allgemeinen religionsphilosophischen Literatur bzw. der theologischen Dogmatik im wesentlichen zusammenfällt. Eine Spezialbehandlung haben diese Probleme vom modernen philosophisch-psychologischen Boden aus noch nicht gefunden. — Den psychologischen Aufbau der religiösen Glaubensakte des Durchschnittsreligiösen und seine Abhängigkeit von affektiven Momenten hat am eingehendsten Heinr. Maier untersucht in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens", Tübingen 1908, IV. Abschn., III. Kap.

III. Teil.
Die Entwickelungsstufen der Religiosität.

Achtes Kapitel.
Die Religiosität der Primitiven.

I. Die Pygmäen.

Primitive und Kulturvölker.

Wie auf anderen Kulturgebieten hat sich auch auf dem der Religion die Unterscheidung zwischen Kultur- und Primitivvölkern durchgesetzt, zwischen denen als Übergangsgebilde noch die Halbkulturen stehen, wie sie sich etwa im alten Amerika entwickelt hatten. Die stärksten Schwankungen hat das Urteil über die Primitiven durchgemacht. Und noch heute besteht keine rechte Übereinstimmung in ihrer Einschätzung. Das liegt daran, daß man sich noch immer so schwer von der Neigung befreit, in den Primitiven eine homogene Masse zu sehen. Was die inhaltliche Seite angeht, so sah man unter dem Einfluß von Rousseau „die Wilden" allgemein als harmlos-naive Naturkinder an, deren Naturzustand im Gegensatz zur verderbten Kultur als ersehnenswertes Ideal erschien („Rückkehr zur Natur!"). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erfolgte unter dem Einfluß von Kolonisationspolitikern vom Typus Eugen Peters ein Umschlag ins Gegenteil. Der Primitive gilt als Bestie, die, soweit sie nicht bereits totgeschlagen worden ist, dazu da ist, dem weißen Kolonisator als Arbeitstier oder zu sonstiger Verwertung zu dienen. Beide Auffassungen behandeln die Primitiven als Einheit. In Wahrheit sind die Gegensätze zwischen ihnen noch größer als die zwischen irgendwelchen Kulturvölkern. Die kolonialen Verwaltungen wissen das. Immerhin haben alle primitiven Völker gewisse Züge miteinander gemeinsam, in erster Linie die geringere Wertproduktivität gegenüber den Kulturvölkern: sie haben keine Kultur in unserm Sinne hervorgebracht. Dieser Mangel ist es zuletzt, der zwischen Primitiv- und Kulturvölkern überhaupt zu unterscheiden zwingt. Beim Primitiven überwiegen die primären Lebensvorgänge. Vor allem steht der Intellekt im Banne der Praxis, der primitive Mensch kennt keine eigentliche Wissenschaft. Seine intellektuelle Begabung selbst wird heute weit höher eingeschätzt als früher. Forscher wie Preuß und Wundt stellen sie sogar neben die des Europäers, was aber nur in gewisser Hinsicht richtig sein kann, denn sie erhebt sich nicht zu kultureller Tätigkeit. Auch Mary Kingsley schätzt sie hoch ein. Boas glaubt überhaupt nicht an übermäßig große Rangunterschiede der verschiedenen Rassen und erblickt im Milieu den entscheidenden Faktor. Genaue psychologisch befriedigende Fest-

Intelligenz.

stellungen stehen noch aus. Dringend notwendig ist dazu vor allem auch eine umfassende Untersuchung über den Leistungsumfang der in Hochkulturverhältnisse hineingekommenen einzelnen Sprößlinge primitiver Völker. Untersuchungsmethoden, die der Forscher draußen innezuhalten hat, sind jetzt ausgearbeitet und auch bereits von Thurnwald auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln angewandt worden: „Vorschläge zur psychologischen Untersuchung primitiver Menschen, gesammelt und herausgegeben vom Institut für angewandte Psychologie", 1. Teil, Leipzig 1912 (Beihefte zur Zeitschrift für angewandte Psychologie Nr. 5); Richard Thurnwald, „Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern auf dem Bismarck-Archipel und den Salomo-Inseln", Leipzig 1913 (ebenda, Beiheft 6). Die Ergebnisse sind bedeutsam genug; sie kontrastieren in manchen Punkten so merkwürdig mit dem, was von den Pygmäen berichtet wird, daß dringend notwendig ist, die psychische Konstitution auch dieser in ähnlich gründlicher Weise zu untersuchen. Soviel aber scheint sowohl für die klein- wie die großwüchsigen Primitiven festzustehen, daß eine gewisse psychische Passivität die tiefste Ursache ihrer Kulturlosigkeit ist. Thurnwald geht so weit, zu erklären, daß es selbst noch „bei den traurigsten und verfallensten Repräsentanten der weißen Gattung, die auf weltverlassenen kleinen Inseln in jammervoller Weise vegetieren", deutlich zutage trete, daß der Europäer „aktiver und geistig agiler, empfindungsreicher und anpassungsfähiger" sei als der Eingeborene (a. a. O. S. 127). Passivität.

Die geringe kulturelle Gesamtproduktivität ist eigentlich der einzige gemeinsame Grundzug der Primitiven. Für die übrigen Wertsphären, so namentlich für die sittliche, lassen sich ähnlich allgemeine Urteile nicht fällen. Von einer allgemeinen sittlichen Unterlegenheit dem Durchschnittseuropäer gegenüber kann keine Rede sein. Es gibt zwar Völker, die dem von Peters charakterisierten Wilden-Typus einigermaßen entsprechen, aber auch umgekehrt solche, die Rousseaus idealem Naturmenschen recht ähnlich sehen. Höchstens eine gewisse kindliche Unstetheit und hochgradige affektive Bestimmtheit durch den Moment lassen sich als generelle Merkmale der Primitiven hinstellen. Es ist aber gewiß nicht richtig, wenn der verdiente Missionar Warneck auf dieser Grundlage die großen ethischen Unterschiede verschiedener Völker allein durch die Verschiedenheit der Lebensbedingungen klären will: Seien diese günstig, so könne sich freilich ein Leben entwickeln, das fast wie eine Idylle anmuten kann; seien die Lebensbedingungen ungünstige, so komme es dagegen zu ganz erschreckenden Zuständen. Zwar werden in der Tat die äußeren Umstände dazu beitragen, die Unterschiede zwischen den Völkern noch zu verschärfen, aber von entscheidender Bedeutung scheinen sie nicht zu sein. Es bestehen primäre Unterschiede zwischen ihnen. Ob Sittlichkeit.

äußere Not, wie bei den Eskimo, zu altruistischem Zusammenschluß führt oder, wie bei den Bataks, zu einem zügellosen Kampf aller gegen alle, hängt vom Charakter einer Menschengruppe ab.

Religiöse Unterschiede zwischen primitiven Völkern.

Angesichts der starken allgemeinen psychischen Unterschiede zwischen den primitiven Völkern überrascht es nicht, daß sie sich auch in religiöser Beziehung durchaus unähnlich sind. Auch hier hat die Beurteilung die größten Schwankungen durchgemacht von der Annahme eines universellen ursprünglichen Monotheismus an bis zu der Ansicht, die für die primitivste Stufe überhaupt jede Spur von eigentlicher Religiosität bestreitet. Die neueste Wendung ist merkwürdigerweise von doppelseitiger Art: bei einem Teil der Forscher tritt eine deutliche Abwendung von einer allzu starken Herabsetzung der Primitiven hervor, ein Steigen der Achtung vor ihnen, — bei einem anderen Teile hat sich erst recht der Glaube an ein vorreligiöses präanimistisches Stadium durchgesetzt, in welchem nur Magie, aber keine Spur von Religiosität bestand. Die Gefahr einer unerlaubten Generalisierung liegt auch hier vor, einer unzulässigen Beurteilung eines Volkes nach dem andern. Die Völker stehen auch in religiöser Hinsicht nicht auf gleicher Stufe.

Die Pygmäen.

Wir wenden uns zunächst den Pygmäen, den Kleinvölkern, zu. Man versteht unter ihnen Völker, deren Durchschnittsgröße nicht über 150 cm beträgt. Die Forschung hat sich ihnen erst in den letzten zwei Jahrzehnten in dem verdienten Maße zuzuwenden begonnen. Zwar kannte schon das Altertum ihre Existenz, aber seine Nachrichten galten bis in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts als unglaubwürdig, bis Schweinfurth sie in Afrika mit eignen Augen sah. Seitdem wurden auch in Asien und Australien an verschiedenen Stellen Pygmäenstämme entdeckt, bis die Ergebnisse der weiterschreitenden Forschung schließlich in der Gegenwart aus anthropologischen wie ethnologischen Gründen es immer wahrscheinlicher gemacht haben, daß die Kleinmenschen eine Menschenform darstellen, die urhafterer Art ist, als die andern primitiven normalgroßen Völker es sind. Wie die Pygmäen in bezug auf den Körperbau tiefer stehen als die Großmenschen, so ist auch ihre „Kultur" noch weit unentwickelter; es sind nur schwächste Anfänge einer solchen vorhanden, nur Anfänge des Hausbaues, primitivste Arten von Werkzeugen, so daß die Vettern Sarasin bei den den Pygmäen nahe verwandten Weddas auf Ceylon geradezu zu der Feststellung einer Holzzeit gekommen sind — einer Stufe, auf der die Werkzeuge nur aus Holz (eventuell noch Muscheln), noch nicht aus Stein hergestellt wurden.

Sittlicher Zustand der Pygmäen.

Angesichts dieses völlig rudimentären Zustandes ihrer Kultur war es nun eine große Überraschung für alle Forscher, die sich mit den Pygmäen näher beschäftigten, daß sie in ethischer und auch religiöser

Hinsicht weit höher als die sie umgebenden Großmenschenrassen stehen. Wenn man die Berichte R. Martins über die Senoi und Toala auf Malakka liest, so teilt sich uns eine tiefe Sympathie mit dieser frühesten uns bekannten Menschenart mit.

Es fehlt den Pygmäen alle Wildheit. Wie ihre Gesichtszüge als mild und kindlich gutartig, wenn auch erregbar, geschildert werden, auch auf den Photographien so erscheinen, so entspricht dem auch ihr Wesen. Nicht allein besteht eine enge Zuneigung zwischen Eltern und Kindern, auch die übrigen Stammesmitglieder zeigen einen weitgehenden Altruismus zueinander, der selbst dem Fremden gegenüber nicht versagt. Sie sind völlig zufrieden und glücklich in ihrem Zustand, friedfertig und hilfsbereit, ja sie besitzen Waffen überhaupt nur zu Jagdzwecken, nicht zu irgendeinem Kampf gegeneinander. Diebstahl und Unehrlichkeit sind selten. Als ungünstige Eigenschaften kommen nur in Betracht eine gewisse kindliche Unstetheit und Affektivität. Auch in sexueller Beziehung leben sie in sittlich viel höher stehenden Verhältnissen als die großwüchsigen Primitiven, ja als der Durchschnitt der Kulturvölker, vielleicht sogar größtenteils in reiner Monogamie. Demgemäß nimmt auch die Frau eine relativ hohe Stellung ein, sie ist Gefährtin, nicht Arbeitssklavin des Mannes. Die sozialen Verbände sind überaus klein, sie überschreiten nicht kleinere Familienverbände mit einem Oberhaupt. Sklaverei ist unbekannt.

„Ehrenhaftigkeit und Gutartigkeit", schreibt Martin von den Senoi, „sind die Grundzüge ihres Charakters." „Ist man mit ihnen vertrauter geworden, so wird man in ihnen stets heitere, zufriedene und freundliche Menschen finden, die ohne Launen Tag für Tag denselben Gleichmut zur Schau tragen. Diese heitere, freundliche Lebensart macht das Leben unter ihnen selbst für den Europäer zu einem angenehmen. Ohne Bedenken teilt die Familie mit ihm ihre Nahrung, und wenn man sie dafür beschenkt, nimmt sie das Gebotene fast zögernd, ohne den Gedanken, einen Anspruch darauf zu haben, und von neuem sich verpflichtet fühlend." „Der Senoi wird eine empfangene Gabe oder eine erwiesene Wohltat auch nie vergessen." „Ich kann dem Urteil verschiedener Autoren beipflichten, daß der Senoi weder lügt noch stiehlt." „Es ist mir nie vorgekommen, daß ein Senoi etwas von mir verlangte oder bettelte." „So ausgesprochen ist ihr Rechtlichkeitssinn, daß sie es für ein Unrecht hielten, etwas für sich allein zu behalten, woran die übrigen Mitglieder der Familie nicht teilhaben sollten. Diese Gutartigkeit des Charakters beherrscht naturgemäß auch den Verkehr der Ehegatten untereinander und zu den Kindern. Ich habe . . . nie gehört, daß sie unter sich streiten, ihre Kinder schlagen oder sonstwie ungerecht streng behandeln" (R. Martin, „Die Inlandstämme der Malayischen Halbinsel", Jena 1905, S. 884 f.).

Die Religion der Pygmäen.

Hat man sich mit diesem gutartigen Charakter der Pygmäen vertraut gemacht, so überrascht es nicht mehr, daß sie auch in religiöser Hinsicht auf höherer Stufe als die großwüchsigen Primitiven stehen. Die religiöse Verfassung eines Volkes ist stets aufs engste abhängig von seinem sittlichen Zustande. Ein so sanfter, friedfertiger Menschenschlag wie die Pygmäen kann in seiner Phantasie keine blutdürstigen Götter produzieren und als Herren der Welt proklamieren, wenigstens nicht, solange er sich selbst überlassen lebt und noch nicht die brutale Faust eines Eroberers im Nacken fühlt. Er kann schlechterdings keine Menschenopfer darbringen. Seine Götter werden in ihrer Gemütsart nicht unter ihm selbst stehen, sie werden gutartig und liebevoll wie er selbst sein. Das ist eigentlich selbstverständlich.

Monotheismus.

Überraschend aber ist, daß sie fast auf monotheistischem Standpunkt zu stehen scheinen. Es ist zwar gerade auf religiösem Gebiet noch vieles ungeklärt, aber im ganzen kann man sich doch dem Eindruck nicht entziehen, daß die Wahrheit in der Richtung liegt, wie sie P. W. Schmidt in seiner verdienstvollen Pygmäen-Monographie sucht: „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen", Stuttgart 1910. Die Pygmäenvölker anerkennen und verehren ein höchstes ewiges Wesen, in dem sie den Schöpfer und Herrn der Welt erblicken, das allwissend und — wie sie selbst — hilfreich und gut ist und die Menschen im Diesseits und Jenseits richtet. Das ist der seelische Grundcharakter der Gottheit, an dem sich dadurch nichts Wesentliches ändert, daß die Pygmäen sie sonst in naiv kindlicher Art — die Mythologie ist im übrigen wenig entwickelter Art — wie einen Menschen essend, trinkend, schlafend, in Zorn geratend, verheiratet usw. denken. Ihr Wohnort ist der Himmel. Heilige Stätten und Tempel sind unbekannt. — Diese Gottheit ist ihr eigenes Spiegelbild, nur in ihrer sittlichen und intellektuellen Qualität gesteigert. Doch darf man sich den Monotheismus der Pygmäen nicht als absoluten vorstellen. Es gibt bei ihnen zwar nicht viele Nebengötter, aber einige besonders in die Augen fallende große Objekte wie Sonne und Mond werden beseelt, die übrigen Gegenstände jedoch nicht. Was sie dem Monotheismus naherückt, ist ihr Glaube an einen höchsten und guten Gott, nicht der Glaube an nur einen einzigen Gott, wennschon freilich die Zahl der anderen göttlichen Wesen bei ihnen recht begrenzt ist. Auffallend ist auch das Fehlen eines Ahnen- und Dämonenglaubens im üblichen Sinne. Ihren Toten stehen sie pietätvoll gegenüber, sie bestatten sie, ohne sie zu fesseln oder sonst irgendwelche Vorsichtsmaßregeln gegen ein böses Wirken der Toten zu treffen. Sie empfinden also offenbar keine Furcht vor ihnen. Ein anderer sympathisch berührender Zug an ihnen ist die Tatsache, daß auch der Zauberglaube bei ihnen keine beträchtliche Rolle spielt. Unrichtig freilich wäre es, in dieser monotheistischen Struktur

und dem Fehlen von Tempeln, heiligen Stätten und einer ausgedehnteren Dämonologie und Mythologie einen Beweis besonderer religiöser Reife der Pygmäen zu erblicken, sie ist der Ausdruck intellektueller Unproduktivität. Wäre es anders, so müßten jene kindlichen Züge an ihrer Gottesidee fehlen. Die monotheistische Gottesauffassung ist, wo sie auf so primitiver Kulturstufe auftritt, ebenso wie auf höherer bei den Semiten, der Ausdruck von Phantasiearmut. Gleichwohl steht natürlich diese Anschauung trotzdem axiologisch auf großer Höhe. Nur hat sie sie erreicht nicht durch lange Selbstkritik, sondern aus der Gunst der Umstände heraus.

Subjektiver religiöser Gemütszustand der Pygmäen.

Es wäre von großer Wichtigkeit, uns eine genauere Vorstellung von den subjektiven religiösen Gemütszuständen der Pygmäen machen zu können. Leider lassen in diesem Punkte die Berichte viel zu wünschen übrig. Es ist wohl nicht bloß die große Scheu der Primitiven, sich vor dem Europäer in religiöser Hinsicht zu enthüllen, sondern auch mangelnde religionspsychologische Einstellung der Forscher die Ursache für die Dürftigkeit des bisher vorliegenden Materials. Immerhin ist bereits ersichtlich, daß die Pygmäen an die Gottheit Gebete richten und Opfer darbringen: sie verzichten auf die ersten Früchte des Jahres. Auch scheinen sie die sittlichen Normen, die sie anerkennen, als Gebote Gottes anzusehen. Bemerkenswert ist, daß den echten Pygmäen alle enthusiastischen Offenbarungserlebnisse noch völlig abzugehen scheinen. Auch darin ist nicht das Ergebnis einer allgemeinen Reife, sondern gewiß ebenfalls ein Ausdruck ihrer allgemeinen psychischen Produktionsarmut zu erblicken.

Die Feststellung eines relativ hohen religiösen Zustandes bei kulturell so tiefstehenden Völkerschaften ist für jeden in den üblichen Evolutionslehren groß gewordenen Forscher eine tiefe Überraschung gewesen.

Evolutionistische Einwände.

Völlig unangefochten, um das hinzuzufügen, ist die Annahme eines gewissen primitiven Monotheismus aber auch jetzt noch nicht. Aus evolutionistischen Voraussetzungen heraus hält Martin selbst den Theismus von Inlandstämmen der malayischen Halbinsel für sekundäre Infiltration von außen, und Wundt macht gegen den Monotheismus der Andamanesen eine Ähnlichkeit ihres Sintflutmythus mit dem jüdisch-christlichen geltend, die ebenfalls zur Annahme äußerer Beeinflussung zwinge. Diese Einwände verlieren aber an Kraft, weil, wie wir wissen, auch noch bei zahlreichen anderen Völkern monotheistische Ansätze bestehen, für die christlicher Einfluß jedenfalls ausgeschlossen ist. Sie gehen aus evolutionsdogmatischer Befangenheit hervor. — Für die Kubus auf Sumatra, welche wohl die primitivste bisher bekannte Kulturstufe darstellen, bestreitet ihr Haupterforscher B. Hagen („Die Orang Kubu auf Sumatra", Veröffentlichungen a. d. Städt. Völkermuseum Frankfurt a. M., Bd. II, 1908)

jede Spur von Religion. Da diese Behauptung aber mit seinen eigenen Detailmitteilungen, nach denen die Kubu Geisterglauben besitzen, in klaffendem Widerspruch steht und Hagen selbst sichtlich aller Religion mit burschikoser Skepsis gegenüber steht, so kommt bei der großen Zurückhaltung der Eingeborenen, von denen er prinzipiell nur Durchschnittsindividuen, niemals aber durch Intelligenz sich Auszeichnende befragte (!), in allen religiösen Dingen seinem Zeugnis kein Gewicht zu.

Den Pygmäen verwandte Völker.

In gewissem Gegensatz zu den echten Pygmäen, von denen bisher die Rede war, stehen bereits manche Völker, die ihnen anthropologisch so nahe verwandt sind, daß sie oft in eine Reihe mit ihnen gestellt werden, deren Durchschnittsgröße aber bereits etwas über 150 cm beträgt, so daß sie einen Übergang zu den großwüchsigen Völkern darstellen. Es sind bei ihnen bisher ähnliche hohe religiöse Vorstellungen wie bei den Pygmäen nicht nachgewiesen worden, obwohl sie diesen auch psychisch überaus ähnlich sind. Dazu gehören neben den Eskimo die durch die Forschungen der Vettern Sarasin berühmt gewordenen Weddas auf Ceylon.

Ihr moralischer Charakter ist ganz wie der der echten Pygmäen. Aber auf religiösem Gebiet sind unverkennbare Unterschiede vorhanden.

Die Sarasins selbst glaubten ihnen, abgesehen von einem gewissen Pfeilkult, jede Spur von Religiosität absprechen zu sollen. Darin haben sie, die nicht die Sprache der Wedda beherrschten, sich getäuscht, wie die eingehenderen Untersuchungen der englischen Forscher Seligmann erwiesen haben. Die Weddas haben eine reichere religiöse „Phantasie“ als die echten Pygmäen, dafür tritt der Monotheismus stark zurück. Es besteht bei ihnen ein ziemlich ausgedehnter Totenkult. Sie glauben an Fortexistenz der Verstorbenen und verehren dieselben, opfern ihnen, beten zu ihnen, vor allem zu den jüngst Verstorbenen. Daneben kennen sie noch einige andere, sozusagen höhere Geister. Einer von ihnen nimmt eine gewisse Sonderstellung ein, insofern ein neu Verstorbener ihn nach seinem Tode zunächst um Erlaubnis zur Annahme der ihm seitens seiner Nachkommen dargebrachten Opfer bitten muß, wie auch um die Erlaubnis, dafür seinen Angehörigen auf der Jagd beistehen zu dürfen. Dieser Geist gilt als besonders freundlicher und hilfsbereiter Geist, der im Gegensatz zu zahlreichen andern stets wohlwollend ist und niemals Krankheit sendet. Schmidt neigt deshalb zu der Ansicht, daß auch bei den Weddas der Kult eines höchsten sittlichen Wesens vorhanden ist (in: Anthropos VI, 1911, S. 822—824). Mythologische Vorstellungen sind kaum vorhanden, ebenso ist die Zauberei sehr wenig entwickelt. Um so interessanter ist dagegen, daß die Weddas bereits einen Schamanismus kennen, der sich mit einer gewissen Pfeilverehrung verbindet. Die Schamanen werden im ekstatischen Tanz von den Seelen Verstorbener besessen.

II. Die großwüchsigen Primitiven.

Die großwüchsigen Primitiven. — Sittlichkeit.

Sobald wir uns von der untersten Stufe des Menschen entfernen und den großwüchsigen Primitiven zuwenden, ändert sich das psychische Gesamtbild in tiefgreifender Weise. Auf höheren Entwicklungsstufen treffen wir nirgends mehr so durchgehends gute, friedliche und unegoistische Menschen an. Die großwüchsigen Menschen sind aus härterem Stoff. Nicht nur europäische Konquistadoren, die beim Versuch, die Eingeborenen rechtlos zu machen, auf deren Widerstand stoßen, und Missionare wie Warneck, die man vielleicht auch für voreingenommen halten möchte, entwerfen ein abschreckendes Bild von ihrem Leben. Auch ein Forscher wie Thurnwald berichtet z. B. von Südseeinsulanern: „Mitgefühl oder gar soziales Fühlen in unserem Sinn, hilfreiche Anteilnahme oder auch nur Verständnis mit dem Leiden des anderen gibt es nicht, dazu scheinen Phantasie und Kombination nicht auszureichen. Ja, die größte Schadenfreude herrscht, wenn einem andern was zustößt; wenn ein Junge etwas zerbricht, so hat der andere nur Schadenfreude dafür, oder wenn z. B. ein Unfall anderer im Kanu berichtet wird. Jedenfalls verhüllt man nicht seine Schadenfreude, wie es bei uns der „Anstand" fordert. Ebensowenig kennt man Mitleid mit Schwachen oder Kranken, die man hilflos verkommen läßt. Nicht selten fand ich in dem Winkel einer verrußten Hütte, in einer Ecke jammervoll winselnd, die zu Knochen abgemagerte Gestalt eines manchmal mit schwärenden Wunden bedeckten Mannes oder eines halbverhungerten Greises. Damit hängt auch die Verachtung für die Angehörigen fremder Stämme zusammen und deren völlige Schutzlosigkeit." („Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern", Leipzig 1913, S. 105.) Überall freilich liegen die Verhältnisse nicht so schlecht. Aber auch wo Primitive, wie die amerikanischen Indianerstämme, einen höchst sympathischen Gesamteindruck erwecken, fehlt ihnen meist doch die Friedfertigkeit der Kleinmenschen, sie leben in Kampf miteinander, überfallen, berauben, töten einander — alles Dinge, die bei den Pygmäen unbekannt sind. Demnach bleibt ein ethisches Manko gegenüber den Pygmäen.

Kultur.

Ihm steht gegenüber eine höhere kulturelle Entwicklung. Die gesamte „Ergologie" der großwüchsigen Völker erhebt sich weit über die der Pygmäen, von den Werkzeugen an bis zu den Wohnungen. Auch die ästhetische Produktivität ist im allgemeinen größer. Es scheint sonach mit den Völkern zu gehen, wie mit den Individuen: die produktivsten sind oft nicht die ethischsten. Eine gewisse innere Passivität schafft günstigere ethische Bedingungen, wenigstens für das Fehlen übler egoistisch-aggressiver Eigenschaften, während produktive Energie zur Brutalität disponiert.

Religion. Auch das religiöse Leben der großwüchsigen Völker ist ein viel reicher entwickeltes als das der Kleinmenschen. Eine oft üppig entwickelte Mythologie, Opferwesen, Tanzfeste erscheinen auf dieser Stufe. Die gesteigerte geistige Produktivität tut sich in allem aufs deutlichste kund. In der gangbaren Terminologie könnten wir von reicher religiöser Phantasie sprechen, aber wir vermeiden diesen Ausdruck, denn es handelt sich nicht um Phantasie im echten Sinne des Wortes, die stets von dem Bewußtsein ihrer Unwirklichkeit begleitet wird, sondern um Glaubensdenkakte, denn an den religiösen Gedanken wird nicht gezweifelt. Der gesteigerte religiöse Formenreichtum wird aber erkauft durch einen Rückgang der Wertqualität. Das sittliche Niveau der großwüchsigen Völker steht unter dem der Pygmäen, und so steht auch ihre Religiosität größtenteils tiefer.

Entstehung der Götter. Vielfältig sind die Anlässe, auf Grund deren die Götterideen der großwüchsigen Primitiven sich bilden. Ein Motiv darunter ist das, das noch den Kulturmenschen zur Bildung der Gottesidee zu führen geeignet ist: es wird eine Ursache für das Dasein und die Beschaffenheit der Wirklichkeit gesucht. Das zweite Hauptmotiv höherer Religionsstufen, das sich mit diesem ersten verbindet: das sehnliche Verlangen nach einer Gerechtigkeit, wenigstens *nach* diesem Leben, findet sich nicht in gleicher Stärke in der primitiven Sphäre ausgebildet, obwohl es nicht völlig fehlt. Statt dessen ist ein anderes Motiv vorhanden, das sogleich Götter in Menge schafft: manche primitiven Völker verstehen alle ihre Aufmerksamkeit erregenden Vorgänge in der Natur nach Analogie des menschlichen Handelns. In jedem Vorgang steckt ein menschenähnliches Wesen, denn der Primitive kennt als Ursachen nur Willensakte. Doch darf man sich das so entstehende Weltbild nicht zu einfach und vor allem nicht als poetisch denken. Oft genug wird ein als Ursache gedachtes Wesen ausdrücklich in menschenähnlicher Gestalt vorgestellt, so daß es sich dann um alles andere als eine Einfühlung in die Natur handelt. So halten z. B. die Eingeborenen eines Teiles von Neuguinea für die Ursache der Erdbeben ihrer Gegend ein „Wesen, das in einer Höhle im wilden Westen wohnen soll. Diese Höhle, die keinen Gang hat, befindet sich am Busimfluß in einer tief eingeschnittenen, von Erdbeben furchtbar zerrissenen Gegend. Darin soll der »Erdbeber« hausen." (R. Neuhauß, Deutsch-Neuguinea, Berlin 1911, Bd. III, S. 157.) „Der Donner ist ein Riese, der in seinem Zorn furchtbare, auch für Menschen gefährliche Sprünge in der Luft macht und dabei seine feurigen Speere schleudert. Er zerschmettert Bäume, steckt Häuser in Brand und schlägt Menschen zu Boden. Wenn er grollt, schweigt man stille und duckt sich nieder, um ihn in keiner Weise zu reizen" (S. 158).

Die primitive Phantasie bleibt aber nicht bei den unmittelbaren

Naturvorgängen stehen, sie geht weit darüber hinaus und bildet so Mythen. Als Beispiel eines primitiven (neuguineischen) Sonnen- und Mondmythus diene der folgende: „Sonne und Mond sollen muschelartige Lebewesen sein. In der Regenzeit geht die Sonne etwas nördlich, »vor der Busimflußmündung«, auf. Da sich im Norden von hier die großen Grasflächen der Poumgegend ausbreiten, so sagen die Kai: »das viele Gras sticht in die Augen der Sonne, deshalb tränen dieselben (Regen), und deshalb verhüllt sie ihr Angesicht (Wolken).« Wenn an einem schönen und hellen Tage kleine Wolken an der Sonne vorüberziehen und sie für kurze Zeit verbergen, so passiert die Sonne auf ihrem Gange eine Schlucht. Auf der jenseitigen Höhe kommt sie wieder zum Vorschein. Am Mittag, wo die Schatten am kürzesten sind, ruht die Sonne. Ihre Schwester hat Tao (eine Fruchtart) gekocht. Nach der Mahlzeit setzt sie ihren Weg fort. Damit sie rasch untergehe, wirft man mit einem besprochenen Stein nach ihr. Will man dagegen ihren Untergang verzögern, so bindet man sie durch einen Grasknoten, auf welchem man ihren Namen geflüstert hat, fest. Natürlich gab der veränderliche Mond auch den Kaileuten zu allerlei Betrachtungen Anlaß. Früher soll er der Gefährte der Sonne und so hell wie diese gewesen sein. Damals machten die beiden ihre Wege gemeinschaftlich. Eines Tages wollten sie im Meere baden. Die Sonne war schlau und schickte den Mond voraus. Als derselbe ins Meer hinabstieg und sein Feuer dem Verlöschen nahe kam, machte sich die Sonne schleunigst aus dem Staube und überließ ihn seinem Schicksal. Seitdem ist der Mond im Gegensatze zur Sonne blaß und läuft hinter ihr her. Andere behaupten, die beiden hätten Streit miteinander bekommen; dabei habe die Sonne im Zorn ihren Begleiter ins Meer geworfen und sei davongelaufen. Als der Mond in seiner Not eine Liane faßte, um sich darauf aufs Trockene zu schwingen, riß dieselbe und er stürzte wieder hinab ins Wasser, daß sein Licht beinahe ganz verlöschte.“ (Bei R. Neuhauß, a. a. O., Bd. III, S. 158f.)

Mythenbildung.

Ein weiteres Moment, das Götter, Dämonen und Mythen schafft, sind die Visionen, einmal die des Traumes, dann aber auch solche abnormer Erregungszustände, wie sie teils zufällig entstehen, teils aber auch willkürlich erzeugt werden. Die Gestalten der eigenen gesteigerten Phantasie erscheinen dem Primitiven als Wirklichkeit. Er unterscheidet noch nicht zwischen Realität und Schein. Sondern jede Vorstellung, die sinnliche Lebhaftigkeit an sich hat und passiv vor seinem Geiste auftritt, ist für ihn Wirklichkeit. Der Umkreis von Realität, in dem er lebt, ist deshalb für den Primitiven nicht geringer, sondern im Gegenteil größer als der, den der Kulturmensch anerkennt. Was uns nicht beschäftigt, sondern rasch von uns psychisch abgetan wird, wie Träume, Sinnes-

Primitive Visionen.

täuschungen, Schein, das drängt auf die Seele des Primitiven ein und erfüllt ihn mit Schrecken. Der eben Verstorbene erscheint ihm im Traum der nächsten Nächte, — also hat er nicht aufgehört zu sein, sondern er lebt und wird ihm schaden oder helfen können. Die Bataks erklären geradezu, daß ihre Kenntnisse über das Leben im Jenseits teilweise auf die Mitteilungen der abgeschiedenen Geister zurückgehen, die sie Lebenden im Traum gemacht haben.

Ahnenverehrung.

Die sympathischste Religionsform, die aus den Traumvisionen entsteht, ist die Ahnenverehrung. „Ich stehe nicht an", so gibt Frobenius seine Eindrücke wieder, „den unverfälschten Ahnendienst der Naturvölker, diese alles durchdringende Überzeugung von der Ewigkeit des Seelenlebens, diese Opferfreudigkeit, die immer zutage trat, wenn die Toten einer Sache bedurften, diese stille und tiefe und innigste Zuneigung zu den Toten — ich stehe nicht an, das alles als eine der herrlichsten Blüten zu bezeichnen, die je der Menschengeist gezeitigt hat. Ich habe so manches Mal schon bedacht, wieviel wärmer doch diese Fürsorge für die Toten bei jenen ist als bei uns. Ich habe schon oft es empfunden, daß eine unendliche Wucht, ein so tiefes Gefühl der Heiligkeit diese Menschen durchglüht, daß wir naturalistischen Wesen sie sicherlich nicht nachzuempfinden vermögen." („Aus den Flegeljahren der Menschheit", Hannover 1901, S. 137.)

Dämonenglaube.

Den Träumen stehen zur Seite Wachvisionen, wie sie namentlich bei Dunkelheit auftreten. Die Schatten des nächtlichen Waldes, die zufällig gestaltähnliche Bildung eines Baumes, sie werden der angsterregten Phantasie zu Dämonen. Unbekannte Geräusche werden zu Geisterstimmen. Derartige nächtliche Illusionen und Halluzinationen sind ein weiterer Quell für Mythologie. Denn solche Erlebnisse wirken nicht bloß auf die Einzelindividuen die sie erleben, sondern durch deren Mitteilungen von dem, was sie gesehen und gehört haben, übertragen sie sich auf die Stammesgenossen. Ein Beispiel solcher Visionen aus Australien: „Die Kaileute auf Neuguinea", schreibt Keyser, „gehen in der Dunkelheit niemals ohne Bambusfackel, auch nicht die kürzeste Strecke Wegs. Muß jemand unter allen Umständen einen kleinen Gang machen, so räuspert er sich laut beim Verlassen des Hauses, um einen irgendwo versteckt sitzenden Geist auf das Licht aufmerksam zu machen und ihn dadurch zu schleuniger Flucht zu veranlassen. Besonders furchtsam sind die Dorfbewohner, solange eine Leiche noch nicht beerdigt ist. Niemand begibt sich dann nach Einbruch der Dunkelheit außer Sehweite der Häuser. Notdurfthalber wagt man nur in Gesellschaft zu gehen. Begibt sich ein ganzer Trupp Leute mit hellodernden Fackeln ins nächste Dorf, so will niemand der letzte des Zuges sein. Alle drängen sich in die Mitte; es entsteht ein Hasten und Laufen, bis schließlich ein beherzter Mann den Vorausgehenden

den Rücken deckt. Leute, die in ihrer Angst abends auf einem Gange ein Geräusch vernehmen, glauben, es rühre von einem unheimlichen Wesen her. Ein Schwein, das in der Abenddämmerung die Flucht ergreift, nimmt in ihrer Phantasie sofort die Gestalt eines schrecklichen Wesens an. Wer stolpert, meint von einem Geiste gestoßen zu sein, und er sieht auch seine Gestalt ganz deutlich in einem Baumstumpf oder irgendeinem andern Gegenstand. Es ist daher leicht begreiflich, daß manche Leute aufs allerbestimmteste behaupten, einen Geist gesehen zu haben." (Bei Neuhauß, a. a. O. S. 147.) Der Dämonenglaube ist das zweite überaus unsympathische Produkt der Visionserlebnisse. Visionen höher gearteter göttlicher Phantasiegestalten sind viel seltener.

Tierverehrung.

Ebenso leicht verständlich wie die Entstehung von Ahnen- und Dämonenverehrung ist die der Tierverehrung. Daß die Tiere Seelen haben, ist auch noch unsere Annahme, die nur selten ernsthaft bestritten wird. Der Primitive teilt diesen Glauben, nur daß er die Seele des Tieres nach der Art eines Menschen denkt. Er weiß noch nichts davon, daß die Tierpsyche in mancher Hinsicht tief unter der menschlichen steht. Er glaubt deshalb auch das Tier durch Opfer und Gebete gewinnen zu können. Da dasselbe nach der Meinung des Primitiven im Grunde auch ein Mensch ist — oft freilich ein weit mächtigerer als er selbst —, spielt es in seinem Denken eine unendlich größere Rolle als in dem des Kulturmenschen.

Fetischismus.

Ganz unverständlich ist lange Zeit dagegen der sogenannte Fetischismus gewesen, als dessen Hauptgebiet stets Afrika in Anspruch genommen worden ist. Wenn der Neger zu einem Stein oder einem Baum oder auch einem selbstgefertigten Holzbild betete und davor opferte, so sah man darin so recht den Ausdruck seines Tiefstandes, denn wie könnte er sonst einem toten Objekt Verehrung darbringen. Diese durch Theologen und frühere Missionare großgezogene Meinung ist, wie schon oben (S. 18) betont wurde, falsch. Stets gilt der Fetisch als beseeltes Objekt: der Stein, der Baum, die Statuette sind von Leben erfüllte Wesen, und nur solche Gegenstände, von denen der Neger glaubt, daß sie belebte Wesen sind, werden ihm Kultobjekte. Die zu lösende Schwierigkeit besteht lediglich darin zu sagen, weshalb der Neger bestimmte Objekte für beseelt hält. Wenn der Fetisch aus einer Statuette besteht, liegt die Lösung nahe: ursprünglich ist sicher jedes Bild als belebtes Wesen angesehen worden. Auch wir beleben es ja in gewissen Grenzen, indem wir uns darin einfühlen. Damit aber Steine, Bäume und andere für gewöhnlich als tot angesehene Objekte zu lebenerfüllten Fetischen werden, bedarf es besonderer Umstände: es muß von dem Objekt eine scheinbare Lebensäußerung ausgehen. Dazu gehört freilich nicht viel: es ist nur erforderlich, daß

der Neger etwa über den Stein gestürzt ist, daß eine seltsam gestaltete Baumwurzel ihn erschreckt hat oder dergl. Dann kann es leicht geschehen, daß er fortan ein solches Objekt als mächtig ansieht und verehrt. „Der Augenblick also" — faßt der Missionar Spieth seine Erfahrungen über die Ewestämme zusammen —, „in welchem ein Gegenstand oder dessen auffallende Eigenschaften zum menschlichen Gemüt und Leben in irgendeine merkliche, sei es angenehme oder abstoßende Beziehung treten, ist die Geburtsstunde eines tro (Götterbezeichnung der Ewe) im Bewußtsein des Eweers. Die Herstellung dieser Beziehungen wird als die Tat eines außerhalb der Sphäre des Menschen waltenden Wesens angesehen; sie ist seine Offenbarung." („Die Religion der Eweer in Süd-Togo", Göttingen 1911, S. 8f.) So bringt der Eweer denn auch zur Erntezeit alljährlich „dem Buschmesser und der Axt, dem Hobel, der Säge und der Schelle, kurz allen in seinem Dienst stehenden Werkzeugen" Opfer dar. „Eine bestimmte Eigenschaft dieser Gegenstände ist es ja, die in eine dem Leben des Eweers nützliche Beziehung tritt." „Als sich die Einwohner der Stadt Dzake in Peki an ihrem heutigen Wohnsitze niedergelassen hatten, suchte ein Bauer bei seiner Feldarbeit nach Wasser. In einer muldenähnlichen Vertiefung stieß er sein Buschmesser in die feuchte Erde. Plötzlich kam ihm ein blutähnlicher Saft entgegen, den er genoß und der ihn erquickte. Er erzählte es seinen Angehörigen und veranlaßte sie, mit ihm an den Ort zu gehen, um jenem roten Safte zu opfern. Allmählich klärte sich jenes Wasser und die ganze Familie trank davon. Das Wasser war von jetzt ab tro (= Fetisch) des Entdeckers und der Familienmitglieder. Sie verehrten es." (Ebenda S. 7.)

Zauber. In allerengster Beziehung zum Götter- und Dämonenglauben steht der Zauber, wenigstens in vielen Fällen. Er ist bald aktiver Natur, d. h. er produziert, was man will, bald mehr prohibitiver, er verhindert Unheil. Er hängt eng zusammen mit dem weit verbreiteten Seelenstoffglauben. In Neuhauß' Werk über Neuguinea sind dafür interessante Belege zu finden. Von den Kaileuten heißt es: „Die Netze (zum Fang des Wildschweins) müssen vor dem Gebrauch von allen ungünstigen Seelenstoffen gereinigt werden. Man bereitet sich zu diesem Zweck eine Brühe, die man durch Abkochen von bestimmtem Holz und der Kinnlade eines früher erlegten Schweines mit einem Zusatz von Lianensaft erhält. Mit diesem scharfen Wasser besprengt man die Netze." (Deutsch-Neuguinea, Berlin 1911, Bd. III, S. 129.) „Ein frisch bestelltes Feld muß mit ungeheurer Vorsicht behandelt werden, wenn die Saat gedeihen und die aufgewendete Mühe belohnt werden soll. Wer in der Zeit der Feldbestellung bei einem Gang durch den Wald an dem sauber gescharrten Tanzplatz eines „Eberhauervogels" vorüberkommt, darf an

diesem und dem folgenden Tage unter keinen Umständen ins Feld gehen, denn es würde sonst kahl werden wie der Spielplatz des Vogels. Erbeutet man einen Kuskus, so muß man sich gleichfalls vor dem Betreten des Feldes hüten. Dieses Tier zerbeißt die Baumfrüchte, welche seine Nahrung bilden. Wer seinen Seelenstoff ins Feld trägt, bewirkt, daß auch die gepflanzten Früchte von Insekten oder Mäusen zerbissen und zerfressen werden" (bei Neuhauß, a. a. O. S. 124). Auch die Jagd auf Vögel erscheint dem Eingeborenen ohne Zauberspruche aussichtslos. Man bespricht deshalb die Vogelnetze, damit sie die Vögel anziehen, und den Vogelleim beim Kochen, damit er gut klebt und die Vögel sicher festhält. Außerdem besprengt man die Netze mit Lianensaft und klopft sie ordentlich aus. Die Leimruten werden mit folgendem Spruch bedacht: „Halte fest, halte fest! Glanzkrähe und Taube halte fest! Papagei und Kakadu halte fest! Rabe und Jahrvogel halte fest! Paradiesvogel und Racke halte fest!" (Ebenda, S. 130.) Es liegt auf der Hand, daß allem solchen Zauber keine eigentlich religiöse Bedeutung zugesprochen werden kann. Er fällt kaum noch unter unsere so überaus weite Definition der Religion. Denn wenn freilich auch hier dem Menschen übermächtige Wesenheiten gegenüber stehen, so beherrscht er sie doch, er kommandiert und benutzt sie. Der Religion ist aber immer zu eigen eine Unterwerfung des Individuums unter höhere Wesenheiten. Wo es sich über sie stellt, da entsteht eine Karikatur von Religion.

Zauber keine Vorstufe der Religion.

Irgendein zwingender Grund, in dem Zauberwesen eine Vorstufe der Religion zu erblicken, wie jetzt manche Forscher, so Frazer, Marett, Preuß und Vierkandt, wollen, liegt bisher nicht vor. Gewiß steht es axiologisch tiefer, aber es ist nicht bisher erweisbar, daß es eine voranimistische Stufe reinen Zauberglaubens gegeben hat. Im Gegenteil spricht dagegen die große Bedeutung, die meist der Seelenstoffglaube für den Zauber hat. Der Zauber wirkt durch den Seelenstoff oder er bezwingt diesen, d. h. aber der Seelenglaube folgt nicht erst auf den Zauberglauben, sondern liegt ihm zugrunde. Ist es aber so, dann ist es überaus unwahrscheinlich, daß dieser Seelenglaube keine weiteren Ergebnisse gehabt habe als das Zauberwesen. Dies folgt aus ihm vielmehr nur als ein Ergebnis, auf der andern Seite steht die Mythologie, das Opfer usw. Überall findet man Zauber und primitive Religion nebeneinander. Damit der Zauber wirklich eine präanimistische „Religionsstufe" darstellt, wäre noch der Nachweis nötig, daß er in seiner ursprünglichen Form allen Seelenglaubens entbehrte, und daß er isoliert ohne Religion bestehen kann.

Verhältnis des Primitiven zu den Göttern.

Wie steht es nun mit dem Einfluß der religiösen Vorstellungen auf den großwüchsigen Primitiven? Welches sind seine Gemütsbeziehungen zu den Göttern und Dämonen? Ihr Einfluß auf sein Leben ist ein höchst

bedeutender, unendlich bedeutender als der der Religion auf den Kulturmenschen. Das hängt damit zusammen, daß der Kulturmensch ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Wirklichkeit nicht anzunehmen pflegt, der Naturlauf vollzieht sich nach seiner Auffassung nach bestimmten Gesetzen. Der Naturmensch kennt dagegen den Begriff der Gesetzmäßigkeit der Natur nicht. Für ihn sind alle Ereignisse durch Willensvorgänge, durch Gottheiten, Dämonen, Ahnengeister oder Zauberei bedingt. Aus diesem Grunde tut er nichts, ohne daß er sich die Gunst jener überlegenen Wesen zu sichern und ihre Ungunst abzuwenden strebt oder sich durch Zauber Erfolgssicherheit verschafft. So durchziehen religiöse oder Zauberverrichtungen das ganze Leben, sie gehen fast jeder Handlung voraus.

In vielen Fällen entbehrt dabei das Verhältnis der Primitiven zu den Göttern aller Erhebung. Es ist ein Verhältnis wie das zu mächtigen Menschen. Man fleht sie an, man gibt ihnen Gaben, aber man sucht sie unter Umständen auch zu betrügen oder zu zwingen. Von den Kaileuten auf Neuguinea berichtet wiederum Keyser: „Um den Sturm zu beruhigen, wird ihm ein Rauchopfer dargebracht. Man legt einen Wildkinnbacken, wie sie an Schnüre gereiht in den Häusern aufbewahrt werden, ins Feuer und bittet den Sturmgeist, den Seelenstoff des Wildes anzunehmen und das Haus zu verschonen. Man nimmt auch einen spitzigen Pfeil oder Speer und befestigt ihn auf der Windseite vor dem Hause so, daß er seine Spitze dem Winde zukehrt, der sich „in den Bauch" stechen und dadurch veranlaßt werden soll, die Hütte in Ruhe zu lassen. Oder man schlägt bei jedem Windstoße mit einem Knüppel, Steinbeil und dergleichen auf den Randbalken des Fußbodens mit dem Ruf: 'Trittst du mir hier auf mein Haus, so schlage ich dir die Füße breit'. (Bei Neuhauß, a. a. O. S. 157.) Die Bataks genieren sich nicht, ihre Götter bei der Darbringung von Opfern zu betrügen. (Warneck, „Lebenskräfte des Evangeliums", S. 23 f.)

Primitives Gebet.

In anderen Fällen zeigen die Gebete der Primitiven unzweifelhaft das Auftreten kindlicher religiöser Gefühle an. Als Beispiel diene ein Gebet der Batak: „O Großvater Boras pati ni tano, der du in unserem Dorf wohnst, hilf uns vorn, unterstütze uns hinten. Großväter, ihr drei Götter in der obersten Höhe, im höchsten Himmel, auf dem Stein, dem rollenden, dem mit Treppen versehenen! Steige herab, Großvater, von dem löcherigen Holz, von den Obergöttern zu den Untergöttern (d. h. den Menschen). Höre uns, Großvater Boras pati ni tano! Großvater, Herr Batara guru, Batara guru, auf den man hört, Batara guru, den man fragt, Batara guru, von dem man abhängt. Hier, Großvater, ist dein Opfer, ein Pferd, Fisch, Siri . . . . Sei eins gesinnt mit unserem Großvater Soripada, Sori, dem Unsträflichen, Sori, den man fragt, Sori, von dem

man abhängt. Hier ist dein Opfer, ein Pferd, Fisch, Siri . . . . Sei eins gesinnt mit unserm Großvater Mangalabulan, groß am Anfang, groß am Ende. Hier ist dein Opfer . . . . Sei eins gesinnt mit unserm Großvater Mula djadi, dem großen, beschatte uns, Großvater, beschütze uns, du, der Ursprung des Geschaffenen, der den Scheitel breit macht, das Ohr öffnet, das Herz rundet und die Leber ausbreitet, die Finger auseinanderspaltet. O Gott Asiasi, habe Mitleid mit uns, der du uns in die Welt gesandt hast. O ihr Großväter, alle ihr Verehrungswürdigen (Nebengötter), die ihr ringsherum seid auf Bergen und Wolken! Hier euer Opfer . . . . O Mutter Boru na mora, Boru Saniangnaga, hier euer Opfer usw." (J. Warneck, „Die Lebenskräfte des Evangeliums", Berlin 1908, S. 21.)

Enthusiastische Zustände der Primitiven. — Schamanentum.

Auf dieser Entwicklungsstufe der Religion begegnen uns enthusiastische Zustände bereits in teilweise recht hohem Maße. Der großwüchsige primitive Mensch glaubt nicht bloß an Götter und Dämonen, sondern einer oder der andere sieht und hört solche, und zwar nicht nur in zufälligem Traum oder Wachhalluzination. In nicht wenigen Fällen findet sich ein eigentliches Schamanentum. Man versteht darunter auserwählte, des Umgangs mit Göttern, Dämonen oder abgeschiedenen Seelen in besonders hohem Maße fähige Personen, denen es gegeben ist, unter Einfluß von asketischer Enthaltung, erregender Musik, berauschenden Getränken oder dergl. zu gewünschter Stunde in abnorme Zustände zu geraten, in denen sie Visionen haben oder in denen gar ein Geist in sie eingefahren zu sein scheint und aus ihnen spricht. Dies Schamanentum ist über die ganze Erde verbreitet. Man findet es in Sibirien so gut wie in Südasien, bei den Eskimos wie in Afrika. In manchen Fällen treten an Stelle eigentlich abnormer Geisteszustände schematisierte Aufführungen. Augenscheinlich handelt es sich dabei um eine spätere religiöse Erscheinung. Das zeigt schon die vollkommen erstarrte Form dieser Phänomene.

Die enthusiastischen Zustände dieser Stufe sind der Regel nach nicht Zustände erhöhter Werterlebnisse, sondern in vielen Fällen bleibt das Wertleben des Individuums auch in ihnen auf seinem gewöhnlichen Niveau. Es erlebt Halluzinationen, glossolaliert oder verwandelt sich in seiner Persönlichkeitsstruktur, aber es wird nicht zum sittlich-religiösen Propheten, der, selbst emporsteigend, auch seine Umgebung mit sich emporführt. In den Berichten etwa über die Medien der Bataks ist nichts, aber auch gar nichts von Werterhebung zu spüren. „Nach den zuverlässigen Berichten intelligenter batakscher Christen, welche Augen- und Ohrenzeugen, zum Teil selbst Medien gewesen sind", — gibt der Missionar Warneck an —, „spielt sich ein solcher Vorgang folgendermaßen ab: Die Stammesverwandtschaft oder Familie versammelt sich, am liebsten des Abends, auf der Dorfstraße, um den Ahn zu befragen. Die eintönige Trommelmusik

beginnt ihre dumpfen Weisen. Das Medium, Mann oder Weib (sibaso, hasandaran), sitzt still da und atmet den betäubenden Rauch des Weihrauchs ein. Bald erhebt es sich und beginnt nach dem Takt der Trommeln einen Tanz, der aus Zuckungen der Hände und Füße besteht, je länger, je lebhafter, zuletzt in krampfhaften Sprüngen, bis der Tänzer erschöpft zusammenbricht. Nun ist er ein anderer Mensch geworden; er sieht den betreffenden Geist in seiner früheren menschlichen Gestalt auf sich zukommen, von seinem eigenen Körper weiß er nichts mehr, sein Fühlen und Denken wird das des Verstorbenen. Die anwesenden Menschen erscheinen ihm klein und in rötlicher Gestalt; er fühlt sich schwindlig. Man bringt dem Erschöpften Palmwein und Betel. In wilder Gier verschlingt er oft Fäuste voll des schärfsten Pfeffers. Ehe man den in ihm erscheinenden Geist um Rat fragt, stellt man das Medium auf die Probe, ob wirklich der zitierte Geist aus ihm spricht oder ob es simuliert. Die Verwandten forschen nach Familienereignissen, nach entfernten Gliedern der Familie und anderen Dingen, welche nur die nächsten Hinterbliebenen wissen. Hat sich der Besessene durch treffende Antworten legitimiert, dann nennt man ihm die Ursache, um derentwillen man ihn gerufen habe, man fragt, warum er zürne, oder was geschehen müsse, um eine Kalamität abzuwenden. Was der Verstorbene dann fordert, muß getan werden. Man zitiert die Geister, um von ihnen zu erfahren, wo verlorene Gegenstände oder verirrte Menschen zu suchen seien. Kinderlose Ehepaare fragen um Rat betreffend Kindersegen. Bei Epidemien erbittet man die Ratschläge der Geister." („Die Lebenskräfte des Evangeliums", Berlin 1908, S. 59 f.)

Wie es sich in diesem Falle um eine scheinbare Erfüllung des Mediums mit dem Geiste Verstorbener handelt, kommt es in andern Fällen zu einer Besessenheit durch einen Gott. So teilt mir der Missionar R. Frölich, dem wir ein Buch über die „Tamulische Volksreligion" (Leipzig 1915) verdanken, freundlichst mit, daß die Priester der indischen Dorfgottheiten Besessenheitszustände haben, in denen diese Götter aus ihnen sprechen.

Maskentänze. Ein besonders häufiges Mittel, durch das der primitive Mensch den Verkehr mit den Gottheiten sucht, ist ihre Nachahmung in den Maskentänzen durch das Mittel der Verkleidung und die Tanzbewegungen. Wie schon der Kulturmensch auf einem Maskenball eine leichte autosuggestive innere Umwandlung im Sinne der von ihm getragenen Maske empfindet — er sucht sich diese oft geradezu so aus, daß er imstande ist, diese fremde Rolle durchzuführen —, scheint der primitive Mensch einer solchen Autosuggestion in noch viel höherem Maße zugänglich zu sein. Der psychologische Sinn aller Maskentänze besteht in solcher personalen Umwandlung. Der Maskenträger stellt nicht den Gott dar, sondern er ist

der Gott, solange er die Maske an hat. Die Tänze ahmen den Gott nach, etwa die Bewegungen eines bestimmten heiligen Tieres. „Alle Masken von brasilianischen Indianern", schreibt Koch-Grünberg, „stellen Dämonen dar." „Der Dämon steckt in der Maske, ist in ihr verkörpert; die Maske ist für den Indianer der Dämon. Wenn ich die Kobéua (Indianerstamm) nach der Bedeutung dieser oder jener Maske fragte, sagten sie stets: »Dies ist der Schmetterling, der Aracúfisch, der Mákukö« usw., und niemals: »Dies ist die Maske des Schmetterlings, des Aracúfisches, des Mákukö«". Der Dämon geht auch auf den jeweiligen Tänzer über, der sich mit ihr bekleidet. Die Tänze stellen die betreffenden Tiere „zum Teil mit vorzüglicher Mimik" dar. („Zwei Jahre unter den Indianern Zentral-Brasiliens", Berlin 1910, Bd. II, S. 173f.) „Dadurch, daß der Tänzer in Bewegungen und Handlungen das Wesen, das er darzustellen sucht, möglichst getreu nachahmt, identifiziert er sich mit ihm. Die geheimnisvolle Kraft, die der Maske innewohnt, geht auf den Tänzer über, macht ihn selbst zu einem mächtigen Dämon und befähigt ihn, die Dämonen zu vertreiben oder günstig zu stimmen." (S. 196.) Die nachahmende Einfühlung in die dargestellten Geister kann soweit gehen, daß es zu einem eigentlichen Besessenheitszustande kommt. Das Gleiche bezeugt auch Thurnwald von Südsee-Insulanern. Bei Tänzen sagen sie von dem Tanzenden: er ist das Iguana, er ist der Hund, er ist der Fischgeier, nicht: er „ist wie" oder „stellt vor". („Ethnopsychologische Studien an Südseevölkern", Leipzig 1913, S. 103.) Die Entstehung von Persönlichkeitsveränderungen wird bei den Primitiven begünstigt durch eine allgemeine große Instabilität ihres Persönlichkeitsbewußtseins, deren Vorhandensein jetzt sicher festgestellt ist. Sehr deutlich zeigt das ein Bericht Thurnwalds über Identifizierung der eigenen Existenz mit der eines anderen bei Südseeprimitiven. „Als Beispiele", schreibt er, „möchte ich anführen, wie ein Junge den anderen ausspottet, indem er sagt: »ich bin der und der«, nicht »ich bin wie der und der«. Wie weit eine solche Identifizierung gehen kann, lehrte mich ein Vorfall. Mein Hausherr Ungi in Buin lungerte eines Tages ganz verstört auf einer großen Holztrommel in der Häuptlingshalle, die ich gemietet hatte. Als ich frug, was los ist, sagte er mir, er sei krank. Auf weitere Nachfrage hörte ich wie so häufig ohne nähere Lokalisation, er sei »alles zusammen krank«. Nach einer Weile bat er mich um Medizin. Ich gab wie gewöhnlich, wenn ich nichts Näheres erfahren hatte, Aloe-Pillen. Am Nachmittag lag er wieder da. Nun erzählten mir meine Hausjungen, Ungi sei krank, weil seine Frau krank sei. Auf weiteres Befragen erfuhr ich, sie hätte eine böse Wunde, und ich gab Ungi nun Verbandzeug und schickte den Mann zu seiner Frau damit heim. Nach einigen Tagen war er gesund, denn seine Frau war gesund

Instabilität der primitiven Persönlichkeit.

geworden. Hier handelt es sich um eine Identifizierung mit den Schmerzempfindungen des anderen, um »physiologisches Mitleiden«“ (a. a. O. S. 103).

Von einer religiösen Erhebung in unserem Sinne kann auch bei den Tänzen nicht die Rede sein. Nur dynamische Erhebung findet dabei statt, Steigerung des eigenen Machtgefühls ins Dämonische. Voraussetzung einer Werterhebung wäre, daß die Dämonen selbst ethisch dem Menschen überlegen wären, wovon keine Rede ist. Um sich das Lebensgefühl zu vergegenwärtigen, das die Tanzenden erfüllt, genügt es, die Masken selbst zu betrachten, wie sie in den Ethnologischen Museen zu sehen sind. (Abbildungen z. B. bei Th. Koch-Grünberg, „Zwei Jahre unter den Indianern“, Stuttgart 1910, Bd. I, S. 132—138; Bd. II, S. 62, 172, 175ff.—201, 309ff. und bei Leo Frobenius, „Aus den Flegeljahren der Menschheit“, Hannover 1901, S. 149ff.) In allen diesen Verkleidungen liegt etwas Grausiges, Furchterregendes, nirgends ist eine Spur von höheren Werten vorhanden.

Auch Preuß, der die Religiosität der Cora-Indianer in Mexiko mit größter Sorgfalt untersucht hat, findet einen völligen Mangel an jedem ethischen Moment. Sie kennen den Begriff der Sünde im ethischen Sinne nicht. Handlungen gelten als Sünde nur, insofern sie die magische Kraft des Menschen herabsetzen, z. B. unter gewissen Umständen der Beischlaf und das Trinken berauschender Getränke. Gleichwohl nennt Preuß die Cora-Indianer „ein sehr frommes Volk“, weil sie nichts ohne die Gottheiten unternehmen. „Aber sie nahen ihnen keineswegs nur mit Gebeten und Speiseopfern, besonders Phinole, sondern haben eine festgefügte Methode, sie zu beeinflussen“ (a. a. O. S. XCV). Wir stoßen hier auf etwas, das man primitiven Ritualismus nennen kann. Ganz leer an höheren Werten ist ein ritueller Götterkult nicht mehr. Überall da, wo der Kult sich zu gewissen festen Formen entwickelt, entsteht im Individuum nämlich ein Pflichtbewußtsein. Es empfindet die Pflicht, den Göttern in einer bestimmten Weise zu dienen, gewisse Gebete an sie zu richten, zu bestimmten Zeiten bestimmte Opfer ihnen darzubringen u. a. m. Der Wert subjektiver Pflichterfüllung ist in aller Ritualreligiosität erreichbar. Man wird deshalb ihre Entstehung als einen gewissen Fortschritt der religiösen Entwicklung bezeichnen müssen. Wenn ich mich nicht täusche, liegt denn auch im Gesichtsausdruck des Fetischverehrers, den A. Mansfeld, „Urwald-Dokumente“, Berlin 1908, S. 215, photographiert hat, tiefer Ernst. Was den Mangel der Ritualreligiosität ausmacht, ist ihre inhaltliche Leere. Der Gegenstand der Pflicht, der Gehalt des von ihr vorgeschriebenen Handelns ist meist überaus nichtig.

Primitiver Ritualismus.

In manchen Fällen erheben sich aber auch großwüchsige primitive Völker zu einer noch höheren Stufe von Religiosität, wie auch zu höherem ethischen Leben. Das Bild, das Thurnwald und Warneck von gewissen Stämmen entwarfen, trifft nicht allgemein zu. Von den Südost-Australiern z. B. erklärt Howitt: „Alle, welche mit der eingeborenen Rasse in ihrem ursprünglichen Zustand zu tun gehabt haben, werden mir zustimmen, daß es unter den Stämmen Individuen gibt, welche sich bemühen, sittlich zu leben gemäß den Maßstäben ihrer Stammesmoralität, Menschen, vor denen man in der Tat, obwohl es Wilde sind, gütige Achtung empfinden muß. Solche Menschen sind in der jüngeren Generation, die unter unserer Zivilisation aufgewachsen ist und rasch durch sie ausgerottet werden wird, nicht zu finden." („The Native Tribes of South-Eastern Australia", London 1904, S. 639.) Primitive Völker höherer Wertstufe.

Sittlich hochstehende Völker waren auch manche nordamerikanische Indianerstämme, über die wir durch zivilisierte Abkömmlinge, die ihre Jugend noch unter ihren Stammesgenossen verbrachten, besonders gut unterrichtet sind. Man kann die Charakteristik, die Eastman („Jugenderinnerungen eines Sioux-Indianers", deutsch, Hamburg 1912) entwirft, nicht ohne Sympathie lesen. Mag es auch aus Liebe etwas idealisiert sein, die Grundzüge entsprechen wohl der Realität. Diese indianischen Völkerschaften waren Kriegsvölker, mit allen sittlichen Mängeln eines kriegerischen, ja grausamen Geistes behaftet, aber doch von adligem Charakter. Die ethischen Werte, die bei kriegerischen Nationen möglich bleiben, sind voll realisiert. Tiefe Verwandtschaftsgefühle schließen die Angehörigen aneinander, engste Zusammengehörigkeit bindet die Freunde, ritterliche Gesinnung wird auch dem heldenhaft gefallenen Gegner entgegengebracht. Er bleibt unter Umständen unskalpiert, wenn er durch Tapferkeit hervorragte und sich Respekt erzwang, — obschon auch sein Herz verteilt und gegessen wird, um seines Mutes teilhaftig zu werden. „Wir hielten den Krieg für geschaffen vom »Großen Geheimnis« als Turnier und Probe für Mut und Geschicklichkeit mit festen Regeln und Anforderungen für die begehrte Auszeichnung der Adlerfeder. Der Krieg galt als Mittel, die Eigenschaft der Männlichkeit zu entwickeln, sein Motiv war ein ritterliches und patriotisches, niemals das Verlangen nach territorialer Vergrößerung oder Vernichtung einer Brudernation." (Eastman, „The Soul of the Indian", S. 105 f.)

Bei Völkern von derartigem moralischen Wertbewußtsein erreicht auch die Religiosität eine höhere Wertstufe. Die intellektuelle Grundlage solcher höheren religiösen Erlebnisse von Primitiven ist stets der Glaube an eine höchste übersinnliche Macht, die in der Welt tätig ist, die auch der Mensch zu ergreifen imstande ist und die mit den eigentlichen Göttern Höchste übersinnliche Macht.

nicht identisch ist. Ein solcher Glaube findet sich in verwandter Art bei einer Reihe von Völkern. Es gehört hierher das viel diskutierte Mana der Melanesier, das Wakonda der Sioux-, das Manitou der Algonkinindianer. Vielfach sind die Bemühungen gewesen, die Anschauungen der Eingeborenen überall zu klarer Begriffsbestimmung zu bringen, genau anzugeben, welches die Natur jener Macht bei den einzelnen Völkerschaften ist. Diese Bemühungen müssen, wenn sie übertriebene Genauigkeit erstreben, vergeblich sein; die Eingeborenen haben oft keine klare Anschauung darüber, ob diese Macht psychisch oder nicht-psychisch, personaler Natur oder nicht ist, wie eigentlich der Mensch von ihr ergriffen wird usw. Es ist methodisch unrichtig, nach Klarheit und Widerspruchslosigkeit zu suchen, wo solche fehlt. Ganz so, wie es oft nicht möglich ist, von einem modernen Europäer eine genaue begriffliche Fixierung seiner Vorstellungen vom göttlichen Wesen zu erlangen, auch wenn er von seinem Dasein überzeugt ist. Wo etwas in der Natur angetroffen wird, das Furcht und Grauen in besonderem Maße erregt, oder auch wo ein Mensch durch ganz außergewöhnliche Eigenschaften hervorragt, da tritt bei den höheren Primitiven leicht der Glaube auf, daß in ihnen jene höhere Macht wirksam ist. Es ist im Grunde ein analoger, nur in den Wertgefühlen höher stehender psychischer Vorgang wie der, welcher dem Fetischismus zugrunde liegt. Der Bericht des schon genannten Indianerabkömmlings W. Jones, „The Algonkin Manitou" (im Journal of American Folk-Lore XVIII, 1905) läßt darüber keinen Zweifel, daß sich mit jenem Manitou-Glauben Erhebungszustände verbinden, die Religiosität selbst im höchsten Kultursinne des Wortes sind. Die zu voller Reflexion gelangten Indianer sind sehr stolz auf diese religiöse Höhe ihres Volkes. Die Verwandtschaft ist so groß, daß Jones keinen Anstand nimmt, hier eine reale Berührung mit der Gottheit anzunehmen in genau demselben Sinne, wie William James sie für die mystisch-religiösen Erlebnisse des Christentums anerkennt. Ebenso äußert sich der Indianer Eastman (Ohiyesa). Auch er glaubt an eine communion with the Unseen, ein consciousness of the divine (S. 6) in einem heiligen Trancezustand, einer Art Ekstase. Er erklärt — unter scharfer Polemik gegen die sogenannte christliche Zivilisation der Weißen — geradezu: „Der Geist des wahren Christentums und der unserer alten Religion sind ein und derselbe." (S. 24.) Er hat dabei offenbar das innere Erlebnis der Berührung mit einem Erhabenen, Göttlichen im Auge.

Der Indianer wurde schon früh solchen Erlebnissen entgegengeführt. Die Sioux- sowohl wie die Algonkinindianer kennen eine religiöse Weihe zur Pubertätszeit, die der christlichen Konfirmation entspricht. Nur stellte sie eine viel stärkere religiöse Erregung dar. Der herangewachsene

Mensch mußte sich nach Jones unter Fasten auf einen einsamen Berggipfel zurückziehen, um dort einen Akt ekstatischer Ergriffenheit durch die Manitoumacht zu erwarten. Zuweilen traten Auditionen und Visionen auf, am verbreitetsten ist ein rauschartiges Innewerden „des großen Geheimnisses", wie das Manitou auch heißt. „Das häufigste Erlebnis scheint das eines Überwältigtwerdens des Individuums durch eine allumfassende Macht gewesen zu sein. Dieses Erlebnis ist am wenigsten eines präzisen Berichtes fähig ... Es ist nicht leicht, einen Algonkin zu bewegen, von einem dieser Erlebnisse zu sprechen. Ja, das Individuum soll sogar niemals von den Einzelheiten sprechen, außer bei ganz besonderen Gelegenheiten und in kritischen Augenblicken, wie etwa beim Herannahen des Todes" (S. 187). „Man fühlt den Zauber eines allmächtigen Gegenwärtigen" (S. 186). Das Wort Manitou verbindet sich deshalb auch stets mit den Gefühlen des Feierlichen, Ernsten und Mysteriumhaften. Wie eng es trotzdem mit dem Fetischglauben zusammenhängt, wird deutlich, wenn Jones schreibt: „Wenn jemand so glücklich ist, eine mystische Verzückung beim Anblick eines belebten oder unbelebten Wesens zu erleben, so macht er aus diesem Dinge fortan für sich einen idealen göttlichen Leiter" (ebenda). Das Manitou gilt eben als eine Kraft, die die verschiedensten Objekte zu erfüllen vermag. Es liegt eine eigentümliche Introjektion eigener Gefühlserhebung in ein äußeres Objekt vor.

Höherer primitiver Animismus.

Nach den Angaben Eastmans nimmt bei den Indianern auch die animistische Naturbeseelung einen tieferen religiös-poetischen Charakter an, der, wie wir hörten, keineswegs die Regel bei den Primitiven ist. „Die Elemente und die mächtigen Naturkräfte, Licht, Wind, Wetter, Feuer und Frost wurden mit Ehrfurcht (awe) als geistige Mächte angesehen, aber als von sekundärem und abgeleitetem Charakter. Wir glaubten, daß der Geist die ganze Schöpfung durchdringt und daß jede Kreatur in gewissem Grade eine Seele besitzt, obwohl sie nicht notwendig ihrer selbst bewußt ist. Der Zweig, der Wasserfall, der graue Bär, alles ist mit Kraft erfüllt und insofern Gegenstand der Verehrung (object of reverence)" („The Soul of the Indian", Boston 1911, S. 14 f.). Dieser Animismus ist religiöser Natur auch im höheren Sinne des Wortes.

Religiosität der Neger.

Ein lebhaftes religiöses Gefühlsleben in einem dem Europäer verwandten Sinne findet man vielfach auch manchen Negerstämmen zugeschrieben. Als hervortretende Charakterzüge des Negers bezeichnet Waitz: eine ungezügelte sinnliche Phantasie, eine große natürliche Sanftmut und Gutmütigkeit gegen andere, Faulheit zur Arbeit, Sorglosigkeit um die Zukunft, unbändige Leidenschaftlichkeit, die leicht zu Taten des Jähzorns führt, tiefe Unterwürfigkeit gegen Vornehme und Mächtige, innige Anhänglichkeit an Eltern und Kinder und „ein hoher

Grad von Erregbarkeit und Wärme der religiösen Gefühle". Auch den nordamerikanischen Negern werden ähnliche Charakterzüge zugeschrieben; starke emotionale Erregbarkeit durch Poesie fiel mir auch selbst an einem Berliner Gesandtschaftssekretär der Negerrepublik Haiti auf. Leider reicht das ethnographische Material, das mir bisher durch die Hände gegangen ist, nicht aus, um genauere Vorstellungen über etwaige höhere religiöse Gemütsvorgänge innerhalb der afrikanischen Negerkultur zu gewinnen. Am ehesten wäre es vielleicht bei den Schamanen zu erwarten, aber ein Beweis ist, soweit ich sehe, bisher nicht vorhanden. Es fehlen Selbstzeugnisse der Schamanen über ihre Zustände.

Auch ein so gründlicher Kenner der Afrikaner wie Rev. Robert Hamil Nassau, der vier Jahrzehnte im Umgang mit Negerstämmen verbracht hat und gegen den man nur seine kritiklose Bibelgläubigkeit geltend machen kann, erklärt allgemein: „Der Unterschied zwischen dem Gebet des Negers und dem des Christen liegt in der Art des Heils, das sie suchen, des Wesens, das sie anrufen, und dem Grunde, um dessentwillen sie es anrufen. Der Grund für das Gebet des Negers ist einfach Furcht; da ist kein Vertrauen, keine Liebe, selten Dankgefühl. Das Wesen, zu dem er betet, ist nicht Gott. Zwar leugnet er seine Existenz nicht; gefragt, wird er sie anerkennen. Aber das ist auch alles. Sehr selten und nur in äußersten Fällen wendet er sich an ihn" („Fetichism in West Africa", London 1904, S. 76 f.). „Das religiöse Denken des Fetischgläubigen bezieht sich nicht auf seine Seele oder deren Zukunft. Die Übel, denen er entrinnen möchte, sind keine moralischen oder geistigen. Das Gefühl großer Not, das ihn nach Hilfe außerhalb seiner selbst suchen läßt, gründet sich nicht auf ein Verlangen, Gottes Willen zu gehorchen, sondern auf seine und einiger Geister Wechselbeziehungen in den großen Nöten seines diesseitigen gewöhnlichen Lebens. Das Heil, das er sucht, ist rein physischer Natur" (S. 90).

Monotheismus primitiver Völker.

Nicht weniger wichtig als die Entdeckung von Erhebungszuständen von höherem Wertcharakter bei manchen Primitiven ist die von Anfängen eines eigentlichen personalen ethischen Monotheismus bei manchen anderen Völkern. Dieselben weisen zwar keine derartigen erhebenden Rauschzustände auf, wohl aber ist bei ihnen die Idee eines höchsten, mächtigsten und vor allem guten Gottes, der „Urheber" von allem ist, vorhanden.

Nach den Untersuchungen von P. W. Schmidt findet sich ein solcher Glaube weithin verbreitet durch Australien, wenn auch überdeckt und in den Hintergrund gedrängt von animistischer Mythologie. „Ich glaube dargetan zu haben, daß eine von Mythologie verhältnismäßig freie Form der Religion, ein höchstes Wesen ohne Vermischung mit

Sonnen- und Mondhelden, für die ältesten Teile der Bevölkerung Australiens, die Stämme des Südostens, das Ursprüngliche und das Heimische war, und daß (nur) einem Teil dieser Stämme die divinatorische Sonnen- und Mondmythologie erst später durch fremde Stämme gebracht wurde" („Der Ursprung der Gottesidee", I. Teil, S. 395). „Der Gedanke des höchsten Wesens liegt vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien" (S. 199). Ähnliches behauptet Warneck für die Batak („Die Lebenskräfte" usw. S. 19).

Auch für viele Negerstämme Afrikas ist jetzt das Vorhandensein einer gewissen ethischen Gottesidee inmitten ganz anderer sonstiger religiöser Vorstellungen sicher nachgewiesen. Schon Waitz hat in seiner „Anthropologie der Kulturvölker" (Bd. II, S. 168 ff.) auf die Tatsache mit Nachdruck hingewiesen. Später hat man sie immer wieder aus evolutionstheoretischen Gründen anzuzweifeln versucht. Aber den sich immer mehr häufenden Zeugnissen zuverlässiger Forscher gegenüber ist ein Zweifel jetzt nicht mehr zulässig. Es bleibt dabei: weithin durch den afrikanischen Kontinent findet sich im Hintergrund des religiösen Bewußtseins der Eingeborenen der Glaube, daß es einen höchsten, allmächtigen, guten Gott gibt. Allerdings spielt er im religiösen Leben nur eine sehr unbedeutende Rolle. Nur selten wird er einmal angerufen, denn der Neger glaubt, daß sich dieses Wesen von der Welt völlig zurückgezogen habe. Es zeige keine Anteilnahme an der Welt. „Es besitzt auch keine Macht über die Geister oder über das Leben der Menschen, es vermag weder sie vor bösen Geistern noch durch Abwendung drohender Gefahr zu schützen." Besonders wichtig ist die Bemerkung Weeks', daß nach der Anschauung der Eingeborenen die Güte Nzambis so groß ist, daß es nicht nötig sei, ihn durch Zeremonien oder Opfer zu versöhnen (John H. Weeks, „Dreißig Jahre am Kongo." Deutsche Bearbeitung, Breslau 1914, S. 188 f.).

Der Glaube an ein höchstes moralisches Wesen ist also auch unter den Primitiven weitverbreitet. Bei vielen ist er vom übrigen Götter-, Dämonen- und Geisterglauben so überwuchert, daß er lange übersehen werden konnte. Charakteristisch für dieses Wesen ist allein sein sittlicher Charakter: es ist gut und tut nie etwas Böses. Auch Allwissenheit und Allmacht findet sich ihm teilweise zugesprochen. Im übrigen entspricht seine nähere Ausgestaltung dem geistigen Niveau des Primitiven. Gott ist (wie bei den Pygmäen) von menschlicher Gestalt, ißt, trinkt, ist wohl gar verheiratet, hat auch zornige Gemütserregungen usw.

Besonderes Verdienst durch die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf diesen primitiven Monotheismus und durch systematische Sammlung des weit zerstreuten Materials haben sich Andrew Lang („The

Making of Religion", London 1898) und P. Wilh. Schmidt („Der Ursprung der Gottesidee", Münster i. W. 1912) erworben. Eine bequeme Zusammenstellung zahlreicher Belege findet man in Leopold von Schröders „Arische Religion", Leipzig 1914, Bd. I, S. 81—103. Noch nicht geklärt ist die Frage nach der Herkunft dieser Gottesidee.

Die Frage der Degeneration der Primitiven.

Nach Andrew Lang und P. W. Schmidt haben die primitiven großwüchsigen Völker ursprünglich auf höherer religiöser und also wohl auch sittlicher Stufe gestanden, bis ein Degenerationsprozeß sie allgemein entarten ließ, so daß heute nur noch Spuren jener höheren Stufe übrig sind. Man fragt unwillkürlich nach der Ursache der Degeneration und weshalb die Pygmäen nicht ebenso stark entarteten. Die großwüchsigen Völker machen, soweit wir bis jetzt zu urteilen vermögen, den Eindruck, als wenn ihre Art zu leben ganz und gar zu ihnen gehört. Wie Schaf und Wolf psychisch verschieden sind, wie zu diesem Raub und Krieg gehört, jenem dagegen alle aggressive Art von Natur abgeht, so machen auch die Individualitäten der verschiedenen Völker einen ähnlich arthaften Eindruck. Gleichwohl muß die Degenerationsfrage aus Vorsicht noch offen gelassen werden. Geradezu ausgeschlossen ist es nicht, daß auch die großwüchsigen Menschen ursprünglich sittlich gut wie die kleinwüchsigen gewesen sind und deshalb auch in ihren Götterideen diesen gleichstanden, bis dann infolge ihrer produktiveren Intelligenz eine Auslese der Schlechteren eintrat; denn nicht die guten Individuen siegen im Lebenskampf, sondern, ceteris paribus, die aktiveren und unter diesen die unbedenklicheren. Unter dem Einfluß und in Berührung mit den weißen Einwanderern degenerieren die Primitiven jedenfalls moralisch ungemein rasch. Das ist als Tatsache durchaus sichergestellt. So gering der ethnologische Kurswert der Degenerationstheorie heute ist, der um objektive Wahrheit bemühte Forscher darf sie deshalb nicht a limine abweisen. Die faktische Prüfung des Degenerationsproblems von Primitivvölkern steht noch aus. Es ist ein Teilproblem der umfassenderen Frage nach dem Maß der Veränderung, dem überhaupt primitive Völker im Laufe der Zeit unterliegen. Die traditionelle Auffassung von der völligen Stabilität der primitiven Kulturen kommt soeben in leises Wanken. Dahin gehören z. B.: Preuß' Reflexionen über die Entwicklung der religiösen Vorstellungen der Cora-Indianer in Mexiko („Nayarit-Expedition", Leipzig 1912, Bd. I, VI. Kap.). Absolut unveränderlich sind auch die primitiven Kulturen nicht. Aber über die Grenzen ihrer Veränderlichkeit besteht noch keine Sicherheit. —

Aufgaben der Reisenden.

Es bleibt nach allem Gesagten noch manches zu tun, um über die Religiosität der Primitiven völlig ins klare zu kommen. Noch immer geben viele Berichte zu wenig Einblick in ihr Inneres, und doch ist es viel

wichtiger zu wissen, was diese Menschen bei der Fetischverehrung, beim religiösen Tanz, beim Zauber in sich empfinden, als daß der Forscher möglichst viele Fetische, Masken und Amulette mit nach Hause bringt. Die reichste ethnographische Sammlung solcher Gegenstände hilft wenig, wenn uns nicht gleichzeitig genau gesagt werden kann, was die Primitiven in Rücksicht auf sie erleben. Es ist wichtig zu erfahren, ob der Fetischanbeter seinem Fetisch gegenüber bloße Furcht oder echte Ehrfurcht oder Liebe fühlt, welcher Art sein innerer Zustand beim Maskentanz ist, ob und wie sich eine personale Verwandlung dabei vollzieht und wie sie wieder aufhört usw. Wann endlich werden die Ethnologen sich die für derartige Feststellungen erforderliche moderne psychologische Schulung aneignen? Ich meine nicht eine leicht zu erlernende experimentalpsychologische Technik, die Assoziationsversuche und Kurvenaufnahmen ermöglicht, sondern die tiefere introspektive Einstellung, durch die auch experimentelle Feststellungen erst den rechten Wert erhalten.

Wirkung der Mission auf die Primitiven.

Mit dem zuvor Gesagten ist die Psychologie der Primitiven in religiöser Hinsicht aber noch nicht vollständig erschöpft. Wir haben sie betrachtet in jenem Zustand, den sie jeweils von sich aus erreicht haben. Die Primitiven sind aber nicht mehr völlig sich selbst überlassen, sondern geraten mehr und mehr unter den Einfluß höher stehender Völker. Auf religiösem Gebiet bekundet sich derselbe in der Form der Mission. Die primitiven Religionen sind dem Untergang geweiht. Nicht nur das Christentum tritt an ihre Statt, auch der Islam entfaltet eine lebhafte und teilweise höchst erfolgreiche Tätigkeit. Der Buddhismus zeigt dagegen erst Anfänge einer neuen Ausbreitungstendenz in Asien (die Zahl der Bekenner, die er in Europa und Nordamerika gewonnen hat, ist zu gering, um ernsthafte Berücksichtigung beanspruchen zu können). Genaueres Material haben wir nur über die Wirkung der christlichen Missionspredigt. Die literarischen Zeugnisse zerfallen in zwei Klassen: in die Schriften der Missionare und in Selbstzeugnisse von Bekehrten; es liegt auf der Hand, daß die letzten sich in der Hauptsache auf die Länder höherer Kultur beschränken, also auf Indien, China und Japan. Das unzweideutige Ergebnis der Missionsliteratur ist, daß auch die Primitiven höherer ethischer Regungen und höherer religiöser Ergriffenheit fähig sind. Diese Erziehungsfähigkeit des Menschen zu Werten, die er nicht aus sich selbst hervorzubringen vermochte, gehört zu den merkwürdigsten, wenn auch häufigsten seelischen Tatbeständen. Übrigens gibt es aber auch unter den religiös niedrig stehenden Völkern einzelne tiefer angelegte Individuen, die von sich aus zu einer ihrer Umgebung überlegenen Wertstufe emporsteigen. Die Missionare wissen davon zu berichten, wie sehr ihre Arbeit durch solche von vornherein axiologisch über ihrer

Umgebung stehende Menschen erleichtert wird, die ihnen als wahre Gottesgaben erscheinen.

Über das Maß der allgemeinen psychischen Erziehungsfähigkeit, d. h. wie weit die verschiedenen Völker durch primäre Anlagen voneinander verschieden sind und welcher Einfluß den äußeren Verhältnissen zukommt, sind sichere Ergebnisse noch nicht erreicht. Während die herrschende Auffassung die Anlagedifferenzen als entscheidend ansieht, gibt es auch Forscher, wie den deutsch-amerikanischen Ethnologen Boas, die durchaus entgegengesetzter Meinung sind. Die Frage ist so schwer zu objektiver Entscheidung zu bringen wegen der großen Tragweite ihrer Lösung. Sind die Völker der Anlage nach, wenn nicht gleichartig, so doch gleichwertig, so wird sich das Gewissen unter allen Umständen gegen eine dauernde politisch-kulturelle Ungleichstellung aufbäumen. Sind sie nicht gleichwertig, so kann die Gleichstellung nicht Ideal werden. Beim modernen Durchschnittsmenschen sind die politischen Ideen aber das erste, die Würdigung der Tatsachen das zweite. Je nach ihrer politischen Stellung sehen viele Forscher deshalb die ethnologischen Tatsachen in diesem oder jenem Lichte. Für die Völkerpsychologie ist das Problem der Anlageunterschiede und seine objektive Lösung von ebenso grundlegender Wichtigkeit wie für die Gerechtigkeit in der Politik. Für die spezielle Religionspsychologie ist es noch nicht einmal recht gestellt. Hier lautet es scharf formuliert: Wieweit decken sich bei den bekehrten Primitiven die religiösen Erlebnisse mit denen von Kulturchristen entsprechenden Bildungsniveaus?

Literatur. Die Literatur über die primitiven Religionen ist außerordentlich groß. Es können deshalb nur wenige, zur Einführung besonders geeignete Werke genannt werden. Außer Fachethnologen sind eine Reihe von Missionaren mit höchstem Erfolge wissenschaftlich tätig gewesen. Die wissenschaftliche Bedeutung der Mission — keineswegs bloß deutscher Missionare — ist leider der breiteren Öffentlichkeit noch nicht hinreichend bekannt, sonst würde sie ihr hoffentlich wenigstens vom wissenschaftlichen Standpunkt Interesse entgegenbringen, wenn sie schon religiöses nicht mehr aufzubringen vermag. Die beiden Hauptzusammenfassungen von Wundt und Visscher s. o. S. 15. L. Frobenius (Ethnologe), „Die Weltanschauung der Naturvölker", Weimar 1898, gibt weniger als der Titel verspricht. Das Buch enthält wesentlich Mythologie. Empfehlenswert dagegen wegen der Lebendigkeit der Darstellung ist Frobenius' Buch: „Aus den Flegeljahren der Menschheit. Bilder des Lebens, Treibens und Denkens der Wilden", Hannover 1901. Ein grundlegendes Werk war Alfred Vierkandt, „Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie", Leipzig 1896. Einen der gründlichsten heutigen Forscher, Preuß, hat zum Verfasser die Schrift: „Die geistige Kultur der Natur-

völker", Leipzig 1914. Er vertritt die präanimistisch-magische Theorie. A. Le Roy, Missionar, „La Religion des Primitifs", 2. édition, Paris 1911, dessen Anschauungen denen P. W. Schmidt's entsprechen. K. Beth, „Religion und Magie bei den Naturvölkern", Leipzig 1914 (gründlich).

An Spezialarbeiten nenne ich: E. W. Mayer, „Zur Frage vom Ursprung der Religion" in: Theol. Rundschau 1913 (gute Übersicht der verschiedenen Theorien). A. C. Kruyt, „Het animisme in den Indischen Archipel", s'Gravenhage 1906. Andrew Lang, „The Making of Religion", London 1898. P. W. Schmidt, „Der Ursprung der Gottesidee", I. Historisch-kritischer Teil, Münster 1912. P. Ehrenreich, „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen", Leipzig 1910. C. Meinhof, „Afrikanische Religionen", Berlin 1912. Das berühmte Buch des Pariser Soziologen Emile Durkheim, „Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie", Paris 1912, enthält zum Teil ganz unhaltbare Konstruktionen auf der Basis des Gedankens Comtes, den Begriff der Menschheit zum religiösen Zentralbegriff zu machen. N. Söderblom, „Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion", deutsch, Leipzig 1916 (wertvoll, die Anfänge höherer Religiosität behandelnd).

Th. Waitz, „Anthropologie der Naturvölker", 6 Teile, Leipzig 1859—72, 2. Ausg. 1877 ff. (mit liebevollstem Verständnis geschrieben).

Die beiden besten zusammenfassenden Publikationen über die Pygmäen sind die des Franzosen A. Le Roy, „Les Pygmées. Negrilles d'Afrique et Négritos de l'Inde", Paris 1905, und des Deutsch-Österreichers P. W. Schmidt, „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen", Stuttgart 1910 (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde, Bd. VI/VII).

Originalberichte.

Für jede etwas intimere Beschäftigung ist es aber erforderlich auf die Quellen, d. h. die Einzelberichte der Reisenden und Missionare, zurückzugehen. Einige Werke sind oben im Text genannt. Eine Anzahl anderer in „O. Kultur d. Gegenw.", 2. Aufl., Tl. I, Abt. 3, I S. 126.

Christianisierung der Primitiven.

Aus der Literatur über die Christianisierung primitiver Völker seien als besonders wertvoll genannt die Schriften des langjährigen Batak-Missionars (Sumatra) Joh. Warneck, „Die Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums", 4. Aufl., Berlin 1911; „Fünfzig Jahre Batakmission", 2. Aufl., Berlin 1912; „Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission", Berlin 1913. Diese Bücher sind ausgezeichnet durch klare Darstellung und Materialreichtum und wohlgeeignet, einen originalen Einblick in die psychologischen Wirkungen der Mission auf die Primitiven zu geben. Man erhält durch diese Schriften übrigens zugleich eine höchst lebendige Vorstellung von

der Wirkung, die die Predigt von Jesu einst auf die unteren Schichten der antiken Welt ausgeübt hat, wie man umgekehrt aus manchen Zeugnissen von bekehrten gebildeten Chinesen und Japanern den Eindruck kennen lernt, unter dem auch Gebildete des römischen Weltreichs einst zum Christentum übergingen.

Neuntes Kapitel.

Das Aufsteigen zu höherer Religiosität.

Wir wenden uns nunmehr den höheren Formen der Religiosität zu. Auch bei ihnen wollen wir durchweg Bezug nehmen auf einzelne konkrete Beispiele. Während wir aber bei der primitiven Religiosität zwischen einer Unzahl von Einzelreligionen die Wahl hatten, sind es der höheren Religionen nur wenige, so daß die Betrachtung des psychologischen Aufstiegs in den Religionen in engste Berührung mit der auf Einzelreligionen gerichteten eigentlichen Religionsgeschichte bringt.

Das Aufsteigen zu höherem Werterleben.

Die Entwickelung der Religiosität erfolgte genau wie die der Kultur überhaupt an mehreren Stellen der Erde unabhängig voneinander, teils gleichzeitig, teils sehr ungleichzeitig. Die großen Religionen entstehen als spontane Neubildungen. Der Quell, aus dem die religiösen Entwickelungen gespeist werden, ist überall das Wertbewußtsein und zwar einerseits das ästhetische, vor allem aber das moralische Wertbewußtsein, soweit es sich auf die sozialen Wechselverhältnisse des Menschen, auf die Handlungen, die von Menschen auf Menschen gerichtet sind, bezieht. Soweit die Sittlichkeit andere Handlungen betrifft, z. B. Fragen der Förderung der geistigen Kultur, deren Wertgehalt durch rein soziale Gesichtspunkte nicht ausgeschöpft werden kann, spielt sie für die Entwickelung der Religiosität bisher keine bedeutende Rolle. Die Werterlebnisse zeigen auf allen Gebieten bei den zu höherer Kultur aufsteigenden Völkern eine Tendenz vom Niederen zum Höheren. Es sind das Grundkategorien aller Wertsphären, die auf nichts anderes, auch nicht auf ein Mehr oder Minder an Lust zurückgeführt werden können und eben dadurch das entscheidende Argument gegen den Relativismus darstellen.

Ästhetische Werte.

Der Aufstieg der sich in den ästhetischen Erlebnissen offenbart, welche sich an die älteste und die klassische chinesische Kunst knüpft, ist nicht weniger deutlich ein solcher als die Gefühlsentwickelung, welche die ästhetischen Erlebnisse darstellen, die von der archaischen griechischen Kunst und der reifen des fünften Jahrhunderts ausgehen. Die Entwickelung der ästhetischen Erlebnisse verläuft jedoch bei den verschiedenen Völkern in verschiedener

Weise. Jedes von ihnen bildet einen eigenen Stil, eine eigene Kunst aus. Und erst seit ein paar Jahrzehnten haben wir Verständnis für die ganz andersartige Kunst Ostasiens bekommen. Wo dies Verständnis aber einmal eingesetzt hat, da wird auch die Tatsache nacherlebt, daß sich in den verschiedenen Kulturkreisen eine wirkliche ästhetische Wertentwickelung vollzogen hat.

Ethische Werte.

Viel einfacher ist die Sachlage auf dem Gebiet der ethischen Werte. Die Moralitätsideale der chinesischen, indischen und europäischen Kultur unterscheiden sich bei weitem nicht so stark wie ihre Malerei und Architektur. Vergleicht man die Entwickelung der Ethik in getrennten Kultursphären: in Palästina, in Griechenland, Indien und China, so ist der überwiegende Eindruck der der Übereinstimmung, nicht der Differenz.

Und zwar handelt es sich als Endziel überall um eine Rückkehr höherer, bewußter Art zu ethischen Anschauungen, wie sie bei den Pygmäen naturgegeben sind. Wiederaufgabe der Wildheit und Zurückgewinnung eines Gesellschaftszustands, in dem gegenseitige Rücksicht, Liebe und volle Eintracht herrschen, ist das Ideal. Was auf primitivster Stufe als Ergebnis unmittelbarer Instinkte und infolge des Fehlens starker sittlicher Versuchungen naturgegeben besteht, soll nunmehr in voller Bewußtheit und Absichtlichkeit wiedergewonnen werden. So groß die Unterschiede der metaphysischen Ideen der drei an religiös-sittlicher Wirkung bedeutendsten Menschen, Jesus, Buddha, Confucius, sind, ihre Ethik bewegt sich in derselben Richtung der Unterdrückung des Egoismus. (Auf die Aufstellung positiver individueller Lebensinhalte geht die Ethik nirgends in gleichem Maße ein.)

Die Zeit liegt hinter uns, in der naturalistischer Relativismus an der Hand vermeintlichen ethnographischen Materials uns die Überzeugung aufdrängen konnte, daß alle Wertungen umkehrbar seien; nicht einmal für die kulturlosen Völker ist die Lage so, wie er meinte. (Reiches Material, freilich ohne genügende theoretische Verarbeitung, findet sich bei Vict. Cathrein, „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. Eine ethnographische Untersuchung." 3 Bde. Freiburg 1914.) — Diese eindeutige Entwickelung des Wertbewußtseins ist eine letzte, nicht weiter ableitbare Tatsache der Weltentwickelung.

Sittliches Bewußtsein und höhere Religiosität.

Das sich verändernde, erhöhende und verfeinernde moralische Bewußtsein ist der Untergrund auch des Emporsteigens zu höheren Religionsstufen. Beteiligt daran ist zwar auch die ästhetische Entwickelung, aber erst in zweiter Linie. Es ist also nicht so, wie es die Theologen der verschiedenen Religionen gern behaupten, daß das Primäre die Religiosität, das Sekundäre das moralische Wertbewußtsein des Handelns ist. In der Tiefe ist das Erste das ethische Wertbewußtsein, die Religionen sind immer

nur der Reflex des sich in hochstehenden Individuen verändernden und entwickelnden Wertbewußtseins. Die Veränderung des sittlichen Bewußtseins ist es, die die Menschenopfer aufgibt, die die Götter umgestaltet, die sie aus dem Niveau der bloßen Macht in die Sphäre höherer Werte emporhebt und als Folge davon dann auch das Verhältnis des Menschen zur Gottheit ändert.

Prähistorische Urstufe der Kulturvölker.

Es ist nun überaus bedauerlich, daß wir die spontane Entwickelung des sittlichen und religiösen Bewußtseins zu höheren Stufen aus einem eigentlich primitiven Zustande nirgends recht studieren können. Wo immer wir Material in größerer Reichhaltigkeit vor uns haben, ist der allgemeine Lebenszustand bereits ein höherer. Sowohl bei den Indern wie bei den Griechen als auch bei den Juden können wir eigentlich primitive Zustände nur retrospektiv konstruierend erschließen. Wir finden keins dieser großen Völker zunächst vor uns als „Wilde" und sehen sie dann vor unseren Augen sich zu höherer Gesittung erheben, sondern sofort, wo und wann wir sie in der Frühzeit aus dem historischen Dunkel auftauchen sehen, treten sie uns als etwas unverkennbar Höheres entgegen, als es etwa die Malaien oder Australneger sind. Während wir es bei den eigentlichen Primitiven mit „Völkern ewiger Urzeit" zu tun haben, wie sie Breysig treffend genannt hat, die sich also nicht wesentlich entwickeln, finden wir die Kulturvölker sofort auf höherer Stufe, so daß Eduard Meyer sogar die Behauptung hat wagen können, sie seien niemals Primitivvölker gewesen. Wir haben es bei den Ururiern mit einer ebenfalls bereits monotheistischen Stufe der Religiosität zu tun, die unmittelbar oberhalb der höheren Stufen der eigentlich primitiven Sphäre gelegen ist. Oldenberg erblickt namentlich in den deivos, den Lichten, wie die Arier die Götter nennen, „ein klares Zeugnis für den Fortschritt über den wirren Geisterglauben der ältesten Zeiten, für den, wenn auch noch so unvollkommenen Versuch, die Götter zu himmlischer Höhe, zu lichter, das irdische Leben überragender Herrlichkeit zu erheben" (Kult. d. Gegenw. I, III, 1 S. 53), so daß also ein noch primitiverer Zustand vorangegangen wäre.

Auf festerem Boden stehen wir, wenn wir uns den noch höheren Stufen des religiösen Lebens zuwenden, für die wir literarische Zeugnisse besitzen, die also bereits in historische Zeiten hineinfallen.

I. Stufe der Erhabenheit der Gottheit.

Man kann mehrfach zwei Stufen des Aufstiegs der Religiosität unterscheiden. Die erste ist die Stufe der Erhabenheit der Gottheit, die zweite die der ethischen Vollendung.

Die erste steht der primitiven Stufe, in der Gott vor allem Macht ist, noch nahe. Die Gottheit ist hier noch wesentlich Gottheit des Kampfes. Aber sie ist nicht mehr eigentlich primitiv, sondern der höhere Wert der Erhabenheit tritt hervor.

Diese Stufe tritt uns in Indien deutlich entgegen in der Veda-Religiosität, wenn wir auch ihre Entstehung aus primitiven Zuständen nur hypostasieren können. Veda-Religiosität.

Wir kennen heute die Inder als ein müdes, passives Volk von weicher Sensibilität. Als die Indogermanen einst vom Hochland Irans von Westen her nach Indien ins Indusland eindrangen, waren sie ein kraftvolles Kriegervolk. Der Rigveda beweist es. Oft tönt in seinen Hymnen „die flehende Bitte um Sieg und Beutegewinn zu den Göttern empor, und stolze Siegeslieder preisen nach gewonnenem Ziel die himmlischen Helfer. Um tüchtige Nachkommenschaft, um heldenhafte Söhne, die die streitbare Mannschaft des Stammes mehren, fleht der dem frischen Leben zugewandte Sinn jener eroberungsfrohen Pendjab-Bewohner. Gedeihen der Herden, Sieg über die Feinde und tüchtige Nachkommenschaft, — in diesen dreien zusammen, kann man sagen, besteht das Ideal des vedischen Inders." (Schröder, „Indiens Literatur u. Kunst", Leipzig 1887, S. 33 f.) Aber schon sind — unbekannt, woher — die Gefühle der Erhabenheit und großen Güte in der Seele dieser Indogermanen emporgestiegen. Ich habe früher Beispiele für den Charakter primitiver Götter und der Gebetsart zu ihnen gegeben. Nun ein Beispiel aus der frühindischen vedischen Religiosität, das uns in das Innere dieser Menschen blicken läßt. In den Hymnen auf den höchsten Gott Varuna heißt es: „Von tiefer Weisheit zeugen seine Werke. Er hat die beiden unteren Welten (Himmel und Erde) gefestigt, das erhabene Firmament hat er erhöht und die Sterne und das Erdreich ausgebreitet." „Varuna hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, er ließ die flutenden Gewässer strömen, . . . er schuf den Tagen ihre weiten Bahnen. Sein Odem ist der Wind, der die Luft durchrauscht, wie ein weidendes Tier, das im Grase sich stürmisch hin und her bewegt; zwischen Himmel und Erde, den beiden großen, erhabenen, ist alles nur dein liebes Reich, Varuna!" — „Er hat den Luftraum mit Wolken durchwoben, er legte Kraft in die Rosse und Milch in die Kühe, ins Herz pflanzte Varuna den guten Willen, setzte die Sonne an den Himmel und den Soma auf den Fels. | Varuna stürzt die Wolkentonne um und läßt sie strömen über die Welten; da tränkt er die Erde wie der Regen die Feldfrucht, er, der König aller Welt. | Er tränkt die Erde und den Himmel; wenn Varuna nach dem Naß begehrt, dann hüllen sich die Berge in Wetterwolken, und es fühlen sich schwach die starken Helden." (Ebenda S. 51.)

Auch in der assyrisch-babylonischen Religiosität tritt die Stufe der Erhabenheit der Götter zutage. Ja, sie ist über diese niemals wesentlich hinaus gelangt. Assyrisch-babylonische Religiosität.

In einem Hymnus auf den Sonnengott Schamasch heißt es: „Wo sind die Berge, die nicht bekleidet sind mit deinem Strahlenglanze, | wo

die Gegenden, die nicht heiß sind vom Strahl deines Lichts? | Erheller der Finsternis, Erleuchter des Dunkeln, | Brecher der Dunkelheit, Erleuchter der weiten Erde! | Der den Tag hell macht, mittägliche Glut auf die Erde hinabsenkt, | gleich Lohe entflammt die weite Erde! | Der die Tage verkürzt, die Nächte verlängert, | herbeiführt Kälte und Frost, Schauer und Schnee!" Aber im selben Hymnus heißt es einige Zeilen früher: „Am 20. Monatstage frohlockst du, jubelst und freust dich, | ißt, trinkst ihren klaren Wein, berauschendes Bier aus der Tonne, | so man dir spendet, nimmst du das berauschende Bier." (Edw. Lehmann, Textbuch der Religionsgeschichte, Leipzig 1912, S. 107f.)

Frei von solchen Primitivitäten ist ein Hymnus auf den Mondgott Sin, in dem es heißt: „Herr, der die Entscheidungen trifft für Himmel und Erde, | dessen Wort niemand umstößt, | der Feuer und Wasser in Händen hält, die Lebewesen führt; | welcher Gott hat je dich erreicht? | Im Himmel, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben. | Auf Erden, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben." (Ebenda, S. 104.)

Man erkennt, wie stark der Eindruck der Erhabenheit gewesen ist, der die assyrisch-babylonischen Menschen von den Göttern erfüllte. Aber auch eine so erhaben wirkende Göttin wie die große Ištar ist immer Göttin der Wollust geblieben; Rausch und Geschlechtsakt behielten immer ihre Stellung innerhalb der Religiosität, die Tempelprostitution der jungen Babylonierinnen hörte nicht auf. Auch haben sich bisher religiöse Gestalten, die den Propheten des Judentums entsprächen, nicht nachweisen lassen. Es fehlt freilich nicht völlig an ethischen Momenten, aber sie rücken vor der dynamischen Kraft ganz in den Hintergrund. Die Götter werden nicht völlig versittlicht.

Phönizier und Karthager.

Noch weniger als der assyrisch-babylonische Teil der semitischen Rasse stiegen die phönizische und karthagische Sphäre zu höherer Religiosität empor. Beide erhoben sich zur Stufe der Erhabenheit, aber sie blieben erst recht auf der Stufe des Rausches und der Einbeziehung geschlechtlicher Übererregung in die religiöse Erlebniszone stehen und gelangten nicht einmal bis zur Höhe der assyrisch-babylonischen Religiosität. Bis in die späteste Antike hinein ist Phönizien der Glutherd sexuell-orgiastischer Religiosität geblieben. Was die phönizische und erst recht die karthagische Religiosität noch darüber hinaus belastet, sind die Menschenopfer, die dauernd bestehen blieben.

II. Stufe der Sittlichkeit der Gottheit.

Über der Stufe der Erhabenheit hinaus liegt aber noch eine andere, in der die Gottheit die noch vorhandenen Reste von Gewalttätigkeit verliert. Wie die menschliche Kultur in einen stabileren Zustand übergeht und die Tugenden des Kriegers nur in Ausnahmezeiten noch in den Vordergrund treten, so büßt auch die Gottheit den Kämpfercharakter

ein: ihr Wesen verwandelt sich in das Idealbild des Menschen des Friedens. Sie wird milde, versöhnlich und — dies ist überall die letzte Stufe — zur allumfassenden Liebe. Zugleich verliert sie den nationalen Charakter.

Monotheismus.

Im Zusammenhang mit der Versittlichung der Gottheiten steht die überall bei Höherentwicklung der Religiosität hervortretende Tendenz zum Monotheismus. Er entsteht, während die Gottheiten immer sittlicher gedacht werden. Es verringert sich ihre Zahl mehr und mehr, bis nur die vollendete sittliche, göttliche Persönlichkeit übrig bleibt. Sie doppelt oder mehrfach zu denken, liegt kein Grund vor. Der gleiche Prozeß vollzieht sich übrigens, wenn auch nicht so konsequent, mit den Dämonen. Auch sie konvergieren schließlich zumeist in einem höchsten bösen Wesen (Ahriman, Beelzebub, Teufel usw.).

Der Monotheismus ist in absoluter Reinheit übrigens kaum irgendwo durchgeführt, am meisten noch im Judentum und Islam. In einem besonderen Fall, bei den Indern im Rigveda, drängt zum Monotheismus noch ein anderer Umstand: bei der ungeheuren Phantasie des indischen Denkens wurde allmählich jeder Gott mit den höchsten Prädikaten ausgestattet, so daß auf diesem Wege zuletzt alle Differenzen unter den Göttern überhaupt schwanden. Eine wird mit der anderen identifiziert. „Du, Agni, bist der starke Indra, du bist der weitausschreitende verehrungswürdige Vishnu; — du, Agni, bist König Varuna mit festen Satzungen, du bist der wunderkräftige, verehrungswürdige Mitra" heißt es schließlich. — Verwandt ist die Entwickelung in der assyrisch-babylonischen Religion.

Griechische Religiosität.

Eine der philosophisch beachtenswertesten ist die religiöse Entwickelung des Griechentums. Über die Bedeutung, die dasselbe für die wissenschaftliche und künstlerische Kultur Europas besitzt, ist vollständig in den Hintergrund geraten, was es auf religiösem Gebiete geleistet hat. Neben den Indern und Persern sind die Griechen das einzige indogermanische Volk, das spontan eine höhere Religionsstufe erreicht hat. Ja, es kann wohl sogar gesagt werden, daß die höchste religiöse Entwickelungsstufe, die die Hellenen erreicht haben, über der der Inder und Perser steht. So bedeutet das Griechentum innerhalb der indogermanischen Völkersphäre auch auf religiösem Gebiet den Höhepunkt. Mit dem Judentum kann es das Griechentum auf religiösem Gebiet an historischer Bedeutung freilich nicht aufnehmen. Nicht allein hat die höchste Stufe seiner Religiosität sich nicht allgemeiner durchzusetzen vermocht, sondern die griechische Welt ist zuletzt auch zurückgesunken zu Zuständen, die mit primitiven immer größere Ähnlichkeit gewannen, während aus dem Judentum das Christentum hervorging. Doch ist die intellektuelle Bearbeitung der Gottesidee bei den Hellenen weiter fortgeschritten als im Judentum,

wie es denn auch hellenische Wissenschaft gewesen ist, welche dazu beitrug, den intellektuellen Gehalt der Jesusreligion zu einem systematischen Erkenntnisgebäude auszugestalten. Zunächst ist es die Dichtung gewesen, die die griechische Religion emporhob, denn erst das homerische Epos hat die Götterwelt vermenschlicht und an die Stelle der Stein- und Holzfetische und der brett- und hermenartigen Idole menschengleiche Götter treten lassen (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert., II, S. 595). Die Götterwelt Homers ist freilich noch keine sittliche — obschon auch sie bereits edle Charakterzüge genug aufweist —; die Götter sind noch launisch, Max Wundt nennt sie sogar „wild", aber es sind doch schon Menschen von der hochstehenden Art der Griechen der homerischen Adelskultur, ein ganz anderer psychischer Menschenschlag als etwa die Südseeinsulaner. Auch bei Sophokles und Herodot sind die Götter noch nicht wirklich sittlich. Sie verführen den Menschen und strafen ihn dann. Sie können menschliches Glück ohne Neid nicht sehen. — Die weitere Entwickelung der griechischen Religiosität vollzog sich auf doppeltem Wege oder besser vielleicht in einer doppelten Sphäre. Einmal vertieft sich die Volksreligiosität. Dieser Prozeß liegt vielfach in historischem Dämmerlicht. Er verläuft in den Mysterien und in den Kreisen der Orphiker. Wie hoch die Wertstufe war, zu der man emporstieg, zeigt der Einfluß der orphischen Religion auf Plato. Vom siebenten Jahrhundert an werden die Götter zunehmend ethisch, sie sind grundsätzlich wohlwollend und verlieren mehr und mehr die Launenhaftigkeit. Nach der Darstellung Rohdes entwickelte sich bereits auch ein gewisser Henotheismus. Bei aller noch vorhandenen Vielheit der Götter war doch das „Göttliche" (τὸ θεῖον) in ihnen schon eins.

Bedeutung der griechischen Philosophie für die Religiosität.

Die zweite Sphäre der religiösen Entwickelung innerhalb der griechischen Kulturwelt ist die der Philosophie gewesen. Sie liegt in relativer Klarheit vor uns. Im Gegensatz zur modernen Welt blieb die Wirkung der Philosophie damals nicht rein theoretischer Natur. Es macht einen unendlichen Vorzug der antiken Kultur aus, daß die Philosophie teilweise auf das Leben Einfluß gewann. Pythagoras, Plato, Plotin und die großen Stoiker sind Gestalten, die nicht bloß wie die großen Denker der Neuzeit der Geschichte der Wissenschaft, sondern auch der Religionsgeschichte angehören. Es sind die religiösen Propheten der griechischen Welt. Dieser tiefe Einfluß der Denker auf das Leben ist kaum anders zu erklären als durch eine höhere Innerlichkeit sowie die stärkere Geistigkeit der antiken, vor allem der griechischen Menschen. Hinzu kommt wohl als erleichterndes Moment die größere Gleichgültigkeit des Staates gegenüber dem religiösen Leben des Individuums, die durch die, wenigstens in Deutschland, bisher lediglich formelle (wenn auch formell noch weiter gehende) gesetzliche Religionsfreiheit nicht ersetzt wird. Zwei Momente sind es,

die zunächst das Ringen der Denker um eine höhere Stufe der Religion bezeichnen: einmal der Kampf gegen die Unsittlichkeit, die den Göttern Homers und Hesiods noch teilweise zu eigen war, und sodann der Kampf gegen den Polytheismus. Xenophanes, Heraklit, Plato gehen alle den gleichen Weg. Xenophanes erklärt: „Alles legten Homer und Hesiod den Göttern bei, was unter Menschen Schimpf und Schande ist: Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen." Während Herodot noch vom Neide der Götter sprach, läßt Plato im Theätet Sokrates sagen: „Kein Gott ist niedrig gesinnt gegen die Menschen". An dieser Ethisierung der Götter haben auch die Dichter ihren Anteil gehabt; Aeschylus, Sophokles und durch seine scharfe Kritik auch Euripides, dem das Wort angehört: „Wenn Götter Sünde tun, so sind es keine Götter." Den Monotheismus führte schon Aeschylus herauf. Daß er an dem Namen Zeus festhielt, sagt nicht mehr, als wenn noch heute die christlichen Missionare an den Namen eines besonders hervortretenden Gottes der Eingeborenen in ihrer Predigt anknüpfen. Auch Xenophanes äußert: „Ein einziger Gott ist, unter Göttern und Menschen der größte, weder an äußerer Gestalt den Menschen gleich noch in seinem Denken." Nach Dilthey wäre der eigentliche Schöpfer des europäischen Monotheismus aber erst Anaxagoras gewesen. Ihren Höhepunkt erreicht die Erhebung der Gottheit bei Plato. Für ihn wird sie identisch mit der metaphysischen Idee des Guten. Über ihn hinaus hat aber noch die Stoa eine religiöse Erhöhung gebracht: durch eine allgemeine Vertiefung der Sittlichkeit, welche bei Plato noch starke Härten, ja Roheiten (in der Republik!) aufweist. Diese stoische Vertiefung ist wahrscheinlich unter semitischem Einfluß erfolgt. Erst in der Stoa finden wir die Ideen der universellen Menschenliebe, der Humanität und des Kosmopolitismus. Auf der Grundlage dieser neuen Sittlichkeit wird Gott zum liebevollen Vater aller, so daß zuletzt kein wesentlicher Unterschied gegenüber dem christlichen Gottvater mehr besteht.

Seneca sagt: „Gott ist gegen die Guten väterlich gesinnt und liebt sie wie ein strenger Vater; durch Anstrengung, Schmerz und Schaden sollen sie umgetrieben werden und rechte Kraft erwerben." „Was ist bei den Göttern der Grund ihrer Wohltätigkeit? Ihre Natur. Wahn ist der Glaube, daß sie schaden wollen; sie können es nicht einmal." „Gott sucht keine Diener, er selbst dient dem Menschengeschlecht". „Es ist ebenso absurd, erklärt auch Plutarch (Schrift ü. d. Widerspr. der Stoiker), den Göttern die Unvergänglichkeit, wie die Vorsehung und Menschenliebe oder Wohltätigkeit abzusprechen." „Wenn die Götter über mich und über das, was mir begegnen soll, etwas beschlossen haben, so bin ich versichert, sie haben mein Bestes beschlossen, denn ein Gott ohne Weisheit ist nicht leicht zu finden." (Marc Aurel.) Das psychologische Wesen Gottes wird

entsprechend dem sittlichen Menschenideal der Griechen, der σωφροσύνη, als affektfrei gedacht. „Daß für die Gottheit die ἀπάθεια ein notwendiges Attribut sei, darüber sind natürlich alle Philosophen einig. . . Die Stoiker übertrugen selbstverständlich ihr ethisches Ideal auf die Gottheit, aber auch für Platon oder Aristoteles hätte die Annahme von Affekten bei Gott eine Verkennung der Verschiedenheit göttlichen und menschlichen Wesens bedeutet" (M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, S. 5).

Das Bedürfnis, Gott von allem Anthropomorphismus zu befreien, steigert sich schließlich dazu, ihm Prädikate wie überseiend und übergut zuzuschreiben (Plotin).

Perser. Erst als fertiges Resultat liegt der religiöse Entwickelungsprozeß bei den Persern vor, der zweiten Sphäre höherer arischer Religiosität. Zugleich ist die persische Entwickelung dadurch interessant, daß sich mit dem personalen Monotheismus (Ahura Mazda) ein ebenso energischer Monodiabolismus (Ahriman) entwickelt. Die guten Götter schließen sich zu einem höchsten zusammen und ebenso die schlechten.

Israelitische Religion. Dauernde Weltbedeutung für die Zukunft der Religion erlangte nur der religiöse Aufstieg, der sich im palästinensischen Zweig des Semitentums vollzog. Wir haben heute gelernt die israelitische Religion als eine vorderasiatische Religion neben anderen anzusehen. Aber das heißt jetzt nicht mehr, als daß wir die übrigen und ihre Wechselbeziehungen zum Judentum besser als vordem kennen. Die Erwartung, daß sie diesem auch qualitativ näher rücken würden, als man früher glaubte, hat sich nicht erfüllt. Der Rangunterschied ist nicht zu verwischen. — Im Anfang hat der alttestamentliche Gott noch recht menschliche Züge. Sein Zorn und wilder Grimm mit ihrer harten Unbarmherzigkeit machen einen furchtbaren Eindruck, und ein eng nationaler Charakter haftet ihm noch an, ja er macht den Eindruck eines eigentlichen Kriegsgottes. Die Ursachen, weshalb dann weiterhin die jüdische Religiosität höher stieg als die der andern semitischen Völker, bleiben im Dunkel. Wir können nur feststellen, daß diese religiös-sittliche Überlegenheit die tiefste Eigenart dieses Volkes ausmacht, wir vermögen noch zu erkennen, daß es nicht sofort auf der Höhe sich befand, der es seine geschichtliche Stellung verdankt. Aber das ist auch alles. Schon die Frage, wie groß der Niveauunterschied zum ursprünglichen Judentum gewesen ist, ist umstritten. Die Ansichten der Fachleute gehen hier so gegeneinander, daß von gesicherten Erkenntnissen wohl noch nicht gesprochen werden kann. Von der einen Seite (Wellhausen, R. Smith u. a.) wird ein allmählicher Aufstieg von einer primitiven Stufe als vollkommen nachweisbar und rekonstruktionsfähig mit der gleichen Bestimmtheit behauptet, wie er von der andern Seite (Orelli u. a.) geleugnet und statt seiner eine primäre sittlich-religiöse

Überlegenheit Israels trotz aller zeitweiligen Infektionen von außen behauptet wird. — Die zentrale Stellung der Sittlichkeit wird auch durch den Monotheismus nicht erklärt (wie der Vergleich mit dem Islam beweist). Die Erklärung liegt in der hohen moralischen Veranlagung des Judentums. So fremd es dem Nichtsemiten in manchen Zügen seines Wesens bleibt, die starke Veranlagung zu warmen Beziehungen der Menschen untereinander spricht sich schon in seiner jeder andern überlegenen sozialen Gesetzgebung in einer ganz unverkennbaren Deutlichkeit aus. Es fehlt diesem Zweige der Menschheit die Eigenschaft der Roheit in einem Maße, in welchem auch kulturell weit höher entwickelte Völker, wie die Griechen, nicht davon frei sind. Auch in der modernen Kriminalstatistik tritt das Freisein des Judentums von Roheitsdelikten trotz stark neurotischer Veranlagung eindrucksvoll zutage. So sehr allmählich für weite Kreise das rituelle Wesen in den Vordergrund rückte, so wenig steht es doch im Mittelpunkt der Religiosität auf ihren Höhen, wie sie vor allem von den Propheten erreicht werden. „Sie sind es, die der Menschheit das Höchste, was sie über Gott wissen kann, vermittelt haben: Gott als den unbedingt Guten, sittlich Heiligen, und weiterhin seit Hosea und Jeremia dazu Gott als die heilige Liebe. Diese Form des Gotteserkenntnis hatte die Welt zuvor nicht gesehen" (R. Kittel, D. altteſt. Wissenschaft, 2. A. Leipzig 1912, S. 184). Aus der Versittlichung der Gottesidee folgt als Ergebnis auch ihre Internationalität. Die Religion hört auf dieser Stufe auf, Nationalreligion zu sein, sie will Menschheitsreligion werden. Gott ist nicht der Gott nur eines Volkes, sondern der Vater aller Menschen — daher die starke jüdische Missionstätigkeit seit Alexander dem Großen. Ganz wie bei der vorplatonischen griechischen Religionsphilosophie steht auch zweierlei im Mittelpunkt aller Propheten: einmal ein furchtbarer Eifer, den Monotheismus zu wahren oder wiederherzustellen, und sodann die Predigt des Sittlichen. Es ist der einzige Fall in der Geschichte, daß die geistigen Führer einer Nation ihren Untergang als verdientes Schicksal angesehen haben, während sonst im Völkerkampf sittliche Schuld stets nur auf der Gegenseite gesehen wird. Daß auch die Hauptschwäche der semitischen Begabung, die geringe Phantasie, mit dazu beigetragen hat, die israelitische Religion entstehen zu lassen, hat Renan mit scharfem Blick erkannt.

Jesus.

In größter Reinheit und Vollendung findet sich die höchste Stufe jüdischer Religiosität bei Jesus. Es ist nicht etwas absolut Neues, das mit seiner Religiosität hervortritt, wie das auch nicht seine eigene Meinung gewesen ist, aber doch eine Vollendung des Früheren, die schwer genau in Worte zu fassen ist, aber doch deutlich fühlbar wird, wenn man seine Persönlichkeit mit der der Propheten vergleicht. Seine Persönlichkeit,

die Art, wie die von den Propheten verkündete höchste Sittlichkeit in ihm Realität wird, wie er den Ritualismus und den religiösen Nationalismus preisgibt, ist, abgesehen von seinem Messiasbewußtsein, das allein wunderbar Neue und Wirkung Übende an ihm gewesen. Die jüdischen Theologen haben aber vollkommen recht, wenn sie feststellen, daß das Christentum weder in bezug auf das Wesen Gottes noch die dem Menschen obliegenden Verpflichtungen religiös-sittliche Gedanken aufweist, die nicht auch auf den Höhen des Judentums vorhanden gewesen sind. Mit den Darlegungen jüdischer Theologen stimmen auch die Forschungen der christlichen Theologen über die jüdische Literatur außerhalb des alten Testaments überein. Jesus kann nur als Jude verstanden werden. Wem niemals jüdisches Wesen nachfühlbar geworden ist, kann ihn und den Ursprung des Christentums nicht verstehen. Jesus verkörpert die höchste Stufe jüdischer Sittlichkeit. Wer ihn und seinen Gottesglauben wirklich in seiner seelischen Eigenart verstehen will, der tut viel besser, zu den höchststehenden Teilen des Talmud oder zu der religiös-ethischen oder religionsgeschichtlichen Literatur des modernen Judentums zu greifen als zu manchen ethischen Darlegungen christlicher Theologen. Die spezifische Sittlichkeit auch des modernen Judentums ist mit der Jesu viel enger verwandt als die mancher arischer Theologen, denen das eigenartige instinktiv warm sozial gesinnte jüdische Menschentum völlig fremd bleibt, und die sich teilweise bis zur Billigung der Forderung einer rein nationalegoistischer, auf sittliche Momente nicht Rücksicht nehmenden Machtpolitik von Jesus entfernen, während selbstverständlich auch der Staat an religiös-sittliche Grundsätze normativ gebunden ist und, wo er sich in bestimmten Fällen danach richtete, auch die höchste Bewunderung hervorrief (vgl. A. Harnack, Aus Wissenschaft und Leben, Gießen 1911, Bd. I S. 202 f.)

Der Islam. Mohammed.

Noch ein anderer Teil der semitischen Rasse hat einen religiösen Aufstieg erlebt: Durch Mohammed wird die arabische Welt von der Stufe eines Gestirndienstes und fetischistischen Polytheismus' emporgehoben zum Monotheismus mit wenigstens grundsätzlich ethischer Tendenz. Aber er hat damit eigentlich nicht spontan eine neue Stufe der Religiosität geschaffen, auch seiner eigenen Überzeugung nach nicht. Es ist die christliche und mehr noch die jüdische Religion, aus der er schöpft. Was er aus Eigenem hinzutut, wie etwa das Gebot der Wallfahrt nach Mekka oder die Paradiesschilderung, bedeutet ein Herabsinken auf eine niedere Wertstufe. Dazu kommt seine eigene, nicht einwandfreie Persönlichkeit, die ihn weiter tiefer stellt als die andern großen Religionsschöpfer. Sein sexuelles Leben fiel selbst seinen engsten Anhängern schwer aufs Herz.

„Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr eure Gesichter nach Osten oder Westen wendet. Sondern Frömmigkeit hat, wer da glaubt

an Gott, an den jüngsten Tag, an die Engel und die Schrift und die Propheten und sein Gut, wie lieb es ihm auch sei, an seine Verwandten weggibt und an die Waisen, an die Armen und den Wandersmann, an Bettler und zur Freilassung von Sklaven; der die ṣalāt (Gebet mit bestimmten Körperbewegungen) verrichtet und Almosen spendet; die ihre Verpflichtungen halten, wenn sie sich verpflichtet haben; die geduldig sind während Trübsal, Not und schwerer Zeit. Sie sind es, die rechtschaffen sind; sie sind es die gottesfürchtig sind." (Sure 2, 172.) Auf dieser Basis ist eine hohe Art von Religiosität möglich. Die Kenner des Orients sind darin einig, daß der Islam wirklich innere Religiosität erzeugt. Dennoch bleibt er der religiösen Stufe der Erhabenheit nahe und sowohl dem Judentum wie dem Christentum unterlegen. Seine sittlichen Ideen befinden sich auf geringerer Stufe. Gott ist nicht eigentlich liebender Vater der Gesamtmenschheit. Dazu kommt noch ein starker Ritualismus. Spätere Reformversuche haben die Wertunterlegenheit des Islam auszugleichen versucht. In ihnen traten ganz ähnliche Momente hervor wie im Christentum und auf den Höhen des Judentums. Schon die Reformation, die al Ghazali (gest. 1111) brachte, bedeutete eine solche religiös-sittliche Vertiefung. „Durch seine Lehre erst gewinnt der historische Islam seine definitive Ausgestaltung." (Goldziher.) Noch größere Werterhöhung suchte der bedeutendste neuere Prophet des Islam, Mirza Ali Mohammed, genannt der Bâb (1820—1850), zu bringen durch die Predigt von der Verbrüderung der Menschen und der Gleichstellung des Weibes. Auch über seine Wertideen ging im Sinne einer alle Völker einenden Menschheitsreligion noch hinaus sein Schüler Bahā-Allāh. Diese Versuche, den Islam über die bisherige Wertstufe hinauszuheben, sind aber nicht durchgedrungen.

Deifizierung von Menschen.

Wie auf höherer Kulturstufe der Charakter der Gottheiten sich erhöht, so ist auf ihr auch die Deifizierung menschlicher Wesen an höhere Werteigenschaften gebunden. Jesus, von dessen göttlichem Ursprung der Christ auf Grund seiner sittlichen Hoheit überzeugt ist, ist nur das höchste Beispiel. Auch die Heiligkeits- und Seligkeitssprechungen der katholischen Kirche machen vollkommene Heiligkeit zur Voraussetzung, wenn dabei freilich stets auch besondere Offenbarungserlebnisse des heilig zu Sprechenden von Bedeutung gewesen sind. In Indien, das in allem phantastischer ist, werden gelegentlich selbst lebende, zu äußerster Hoheit aufgestiegene Menschen verehrt. Auch die deificatio, die Hadrian dem jugendlichen Antinous nach seinem Tode zuteil werden ließ, ist ähnlich zu erklären. Domaszewski meint zwar: „In den Abgrund solcher Seelenstimmung des Kaisers, die in dem Jüngling den Gott sah, leuchtet für uns kein Empfinden mehr" (Gesch. d. röm. Kaiser, Leipzig 1909,

Bd. II, S. 206), doch sieht Birt zweifellos richtig, wenn er meint, daß „Hadrian eine selten hohe Begabung oder eine seltene Abgeklärtheit und Tiefe des Wesens in diesem Jüngling gefunden haben müsse", „sonst ist der ganze Vorgang unerklärlich". (Röm. Charakterköpfe, Leipzig 1913, S. 305.) Wie die Ekstatiker ohne weiteres in dem göttlichen Etwas, das sie erleben, die persönliche, ewige, allmächtige, christliche Gottheit erblicken, erschien dem durch den Tod des unvergleichlich hochartigen Jünglings erschütterten Kaiser derselbe als eine unvergängliche, ewige, göttliche Gestalt, die einige Zeit auf der Erde gewandelt war.

Der ägyptische Königskultus nach Alexander (die Könige sind Götter) und der römische und chinesische Kaiserkultus — in neuerer Zeit gemildert zum „Gottesgnadentum" — ist dagegen recht primitiver Art; auch wenn die Verehrung nicht eigentlich den Dynasten, sondern dem Göttlichen in ihnen gegolten hat, da nicht besondere persönliche Eigenschaften, sondern allein die soziale Stellung und höchste Macht die Apotheose bedingen. In Indien wird noch heute unter Umständen der englische Offizier deifiziert als „die große Macht Gottes" (Kultur der Gegenwart I, III, 1, S. 72). Schwer aufhellbar ist die Selbstapotheose, wie sie von Alexander dem Großen überliefert ist. War sie nichts als ‚Realpolitik'? Erschien ihm doch die Fähigkeit zum Siege als göttlicher Art (J. Burckhardt, Griech. Kulturgesch., IV S. 425).

Das Verlangen nach Gott auf höherer Stufe.

Wie sehr auf höherer Stufe die sittlichen Werte im Vordergrund des Bewußtseins stehen und die Religiosität begründen, zeigt sich auch darin, daß selbst das Verlangen nach der Existenz Gottes sittlichen Charakter annimmt. Auf primitiver Stufe sind es abnorme Sinneserscheinungen, die den Glauben an Götter hervorrufen, auf mittlerer Stufe ist es die Not des Lebens, auf noch höherer ist es die Qual der Dissonanz von Tugend und Leid, das Hiobproblem, das nach der Realität Gottes verlangt, auf noch höherer, der höchsten, ist es endlich das subjektive Sündigkeitsgefühl des Individuums. Gott wird gesucht und seine Existenz ersehnt, nicht aus dem unbefriedigten Verlangen nach Glück oder dem damit verwandten Bedürfnis nach Gerechtigkeit, sondern um Befreiung aus der eigenen sittlichen Unvollkommenheit und volle Reinheit zu erlangen. In weitester Verbreitung hat dieses Erlebnis nur im Hellenismus bestanden, der überhaupt eine der axiologisch höchsten Epochen darstellt. Die so entstehende Religiosität ist als Religion der sittlichen Erlösung zu bezeichnen.

Dämonen.

Der Wandlungsprozeß der Götter ins Ethische erstreckt sich übrigens niemals auf alle göttlichen Wesen, sondern nur auf die Oberschicht unter ihnen. Die übrigen blieben, was sie waren, oder sinken gar noch tiefer. Fast alle Religionen kennen Dämonen. Das Maß von Bedeutung, das diesem Dämonenglauben zukommt, ist freilich nach Ort und Zeit außer-

ordentlich verschieden. Die Bedeutung kann ungeheuer sein, wie in der dualistischen Avestareligiosität, die einen bösen Gegengott kennt, oder in gewissen, vom Teufelsglauben erfüllten Jahrhunderten im Christentum. Sie kann aber auch verschwindend sein, wie etwa im positiven Protestantismus der Gegenwart.

Offenbarungen auf höherer Stufe.

Der Veränderung im Wesen der höheren Gottheit und dem Entstehen monotheistischer Tendenzen entspricht eine Veränderung in den Offenbarungen. Aus dem Schamanen wird der Prophet, aus dem Zauberpriester der Berufsprediger. Was die Gottheit durch den Mund oder die Schriftinspiration des Propheten verkündet oder in Visionen offenbart, enthält zwar auch unter Umständen noch Ratschläge für irdisches Verhalten, Aufschlüsse über das Leben des Jenseits oder auch über zukünftige Ereignisse in der Welt, aber es ist ein neuer Zug in alles hineingekommen: die Gottheit mahnt vor allem andern zur Sittlichkeit. Am Anfang stehen Inspirationsvorgänge wie die der Batakmedien, in welche die Geister der Ahnen einfahren, oder indischer Priester, am Ende die israelitischen Propheten und verwandte christliche Gestalten bis hin zu den glossolalischen Predigern der modernen Gemeinschaftsbewegung von der Art P. Pauls.

Auch innerhalb der höheren Religiosität finden sich alle Formen der Offenbarung. Alle Beispiele, die im zweiten Teil des Buches herangezogen worden sind, entstammen dem Bereich der höheren Religionen. Namentlich die Anfänge neuer religiöser Bewegungen sind voll von Offenbarungserlebnissen. Alle großen Gestalten der Religionsgeschichte haben solche gehabt, die israelitischen Propheten, Mohammed, Jesus, freilich nicht in völlig gleicher Weise. Bei Jesus treten sie auffallend zurück. Visionen werden berichtet (Taufvision, apokalyptische Vision des Untergangs Jerusalems), aber Sprachinspirationen sind nicht überliefert. Es hat niemals aus ihm gesprochen wie aus den Propheten. Aber die ersten Christengemeinden sind sämtlich Inspirationsgemeinden gewesen. Was von den Ursprüngen der großen Religionen gilt, gilt auch von den kleineren Bewegungen in ihnen. Alle Reformationen und alle Sekten wurzeln in Persönlichkeiten, die Offenbarungserlebnisse gehabt haben. Das gilt bis zur unmittelbaren Gegenwart. Aus diesem Grunde kann dem religionspsychologischen wie dem religionsgeschichtlichen Forscher, wenn er das religiöse Leben verstehen will, nur geraten werden, sich mit Sekten zu beschäftigen, für die vielfach mehr Material vorliegt als für die Anfänge der großen Weltreligionen. Für das Verständnis des frühen Christentums z. B. gibt es kein besseres Mittel als die Beschäftigung mit der modernen Gemeinschaftsbewegung. In ihr ist das frühchristliche Leben wirklich wiedererstanden (mit Ausnahme des Kommunismus und der Parusiehoffnung). Diesem ihrem Anspruch kommt volle Wahrheit zu.

Verhältnis des Menschen zu Gott.

Aus der sittlichen Erhöhung der Gottesidee folgt auch eine Vertiefung des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Es ist nicht mehr so wesentlich egoistisch wie meist auf primitiver Stufe. Sicherlich ist Sittlichkeit nicht identisch mit Religion. Umgekehrt ist aber eigentliche Religiosität nicht möglich ohne Sittlichkeit, weil die Gottheit dieselbe als wichtigstes Gebot aufstellt und die höchsten Wertmomente an sittliches Verhalten gebunden sind. Schleiermachers Versuch, das Religiöse vom Sittlichen zu trennen, konnte nicht völlig gelingen, da zwar theoretisch nicht das zweite an das erste, wohl aber das erste an das zweite gebunden ist. Praktisch kommt höchste Moralität freilich auf religionslosem Boden kaum vor. Die Religiosität verschmilzt sittliche und religiöse Erlebniswerte zu einer unauflöslichen Einheit.

Während auf primitiver Stufe der religiöse Hauptaffekt die Furcht ist, sind es auf höherer zunächst Ehrfurcht, Scheu und Bewunderung. Von dieser Art ist die altgriechische Religiosität. Die Götter galten nach Rohde als Geber alles Guten, und der Grieche lebte in einem Gefühl tiefer Abhängigkeit von ihnen. Eigentlich liebende Verehrung war freilich nicht sein religiöses Gefühl, sondern Scheu, εὐσέβεια, denn ganz wurde die Anschauung nicht abgestreift oder durch eine höhere Umdeutung kompensiert, daß die Götter auch die Schöpfer des Schlechten und des Unheils sind. Namentlich aber in den semitischen Religionen, sowohl im Islam wie im Judentum, ist der überwiegende religiöse Affekt die Ehrfurcht, ausgelöst durch den Eindruck der Erhabenheit Gottes, vor der der Mensch versinkt.

Aber sowohl im Griechentum, wie in Palästina, als in Indien gelangte man über diese Stufe hinaus. Sobald Gott als liebender Vater angesehen wird, empfängt das Verhältnis zu ihm eine viel größere Wärme. Zum Wesenskern des höchsten religiösen Verhältnisses zu Gott wird dann der höchste sittliche Affekt, den es zwischen psychischen Wesen geben kann: die Liebe. Der Vaterliebe Gottes entspricht auf der Seite des Menschen eine Liebe von der Art des Kindes zum Vater. Wo immer dieses Verhältnis zu Gott sich in der Geschichte bildet, hat die religiöse Entwicklung, soweit wir sehen, im wesentlichen ein Ende erreicht, denn wir kennen keine sittlich höhere Persönlichkeitsidee von Gott und kein persönliches Verhältnis zu ihm, das tiefere Werte in sich schlösse.

Griechisch-römische und jüdisch-christliche Antike.

In der griechisch-römischen Antike ist es die Stoa gewesen, welche dieses veränderte Verhältnis zu Gott heraufführte. Geschichtlich noch bedeutsamer wurde die gleichartige Leistung der späteren jüdischen Prophetie und vor allem Jesu. Durch ihn ist die Gottesliebe das religiöse Grunderleben des ganzen europäischen Kulturkreises geworden. Eine wesentliche Verschiedenheit zwischen der in der nichtchristlichen Antike

erreichten höchsten Religionsstufe und der des Christentums bestand aber im Verhältnis zu Gott nicht. „Tatsächlich geht man in dieser Zeit", bemerkt Cumont („Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum", deutsch, 2. Aufl., Leipzig 1914, S. 243) von der letzten Periode des Altertums, „ohne Erschütterung und ohne Bruch von der einen Sphäre zur andern über. Bei der Lektüre von langen Werken der letzten lateinischen Schriftsteller, eines Ammianus Marcellinus, eines Boëthius, oder auch der Panegyriken der offiziellen Redner, haben die Gelehrten sich bisweilen fragen können, ob ihre Autoren Heiden oder Christen waren, und die den Göttern ihrer Ahnen treu gebliebenen Glieder der römischen Aristokratie unterschieden sich in der Zeit eines Symmachus und eines Praetextatus weder in ihrem Denken noch in ihrer Sittlichkeit wesentlich von den Anhängern des neuen Glaubens, die mit ihnen zusammen im Senate saßen." Wie sehr sich die arische und semitische Antike auf ihren religiösen Höhepunkten begegnen, haben auch die beiden bedeutendsten hellenisierten jüdischen Autoren selbst anerkannt, Josephus sowohl wie Philo. Beide finden die religiöse Übereinstimmung so groß, daß sie eine unmittelbare Beeinflussung der griechischen Denker durch Moses annehmen. (Josephus, Schrift gegen Apion, II. Buch, Kap. 39.) Auch das Zeugnis Galens von den Christen, es gebe unter ihnen solche, die in Beherrschung des Gemüts und eifrigem Streben nach Tugend wahren Philosophen nicht nachständen, ist ebenso sehr ein Zeugnis für die letzteren wie für jene. (Bei Friedländer, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms", IV. Teil, 8. Aufl., Leipzig 1910, S. 260.) Es wird nach alledem nicht bestritten werden können, daß die höchsten Stufen der Religiosität, zu denen die europäische Antike von sich aus emporstieg, in bezug auf die Wertstufe der höchsten des Judentums und der des Christentums ebenbürtig sind. Wenn das letztere größeren Erfolg erzielt hat, so war er durch andere Umstände: seinen Christusglauben bedingt. Nur diesen — in oft noch verzerrter Gestalt —, nicht seine Ethik und sein Vertrauen auf Gott lehnte die Kulturwelt mit Nachdruck ab. Leider ist die ganze Tiefe des sittlichen und religiösen Fortschritts, der sich innerhalb der heidnischen Antike vollzogen hat, bisher noch niemals zusammenhängend objektiv dargestellt worden. Man hat jetzt gelernt, das Christentum als eine Bewegung nicht gegen, sondern innerhalb der Antike zu erfassen, aber der sittlich-religiösen Selbstkultur in der griechisch-römischen Welt wird noch nicht hinreichende Beachtung zuteil. Noch immer übt die Phrase vom sittlichen Niedergang der Kaiserzeit ihre Nachwirkung.

Auch in Indien ist die Stufe der Gottesliebe erreicht worden. Der Buddhismus (er ist seit langem aus Indien selbst übrigens verschwunden) ist nicht die höchste Stufe, zu der die indische Religiosität emporstieg.

Es bleiben daneben noch andere Richtungen, vor allem die Krishnareligiosität, wie sie in der Bhagavadgita vorliegt. Sie ist dem Christentum so eng verwandt, daß die phantastischsten Beziehungen zwischen beiden konstruiert worden sind. Sie kennt vor allem den Affekt der vertrauenden Liebe zu Gott (bhakti) und zwar als unwandelbaren Verhaltens. Ja, die Bhagavadgita läßt sogar, darin über die sonstige indische Auffassung hinausgehend, das sittlich handelnde Leben als gleichwertig neben der asketisch-meditativen Weltentsagung stehen.

Gebet auf höherer Stufe.

Mit der Verinnerlichung des Verhältnisses des Menschen zu Gott tritt auch eine Erhöhung des Gebetsinhaltes ein. Auf primitiver Stufe war das Gebet wesentlich dazu da, um physischen Schutz und andere physische Güter zu erhalten. Auf höherer Stufe verliert das Gebet zwar nicht diesen ursprünglichen Inhalt, es gewinnt daneben aber einen weit tieferen sittlich-religiösen. Das Emporgeführtwerden zu einer höheren Lebensstufe ist es, was den Hauptinhalt des christlichen Gebetsverlangens ausmacht. Alles Bitten um physische Güter wird sekundär, so wie diese selbst der Idee nach an Wertschätzung hinter höheren Werten zurücktreten. Dem entspricht, daß der Kult schließlich nur noch in Predigt und Gebet besteht. Opfer und Zeremonialwesen hören fast auf. Nach dem Ausdruck des Paulus hat Jesus einen neuen „Gebetsgeist" gebracht, ein *πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν Ἀββᾶ ὁ πατήρ.* „Diesen Kindesgeist, der da bittet, wie Kinder ihren Vater bitten, hat der Heiland uns gegeben. Zuversichtliches, unverlierbares Vertrauen, Demut, Geduld, Liebe, Unterordnung, Wahrhaftigkeit und Selbstlosigkeit, richtige Wertschätzung der Dinge, Ewigkeitssinn, Bruderliebe und Feindesliebe, alles, was uns der Herr in seinem Vorbild oder seinem Mahnwort vorhält, ist in diesem Kindesgeist beschlossen." (Ed. Frhr. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 79.) Es genügt zur näheren Erläuterung zu erinnern an das Herrngebet und das Gebet in Gethsemane. Im christlichen Gebet ist das Bitten überhaupt nicht mehr notwendige Begleiterscheinung. Das Gebet ist ein geistiger Verkehr mit Gott bzw. Jesus oder einem Heiligen, dessen letztes Ziel die religiöse Erhebung der Seele selbst ist. Oratio est mentis ad deum ascensus (Johannes Damascenus). Aus diesem Grunde ist es vollkommen richtig, wenn gesagt worden ist, das Leben des Christen sei ein ständiges Gebet. — Beispiele von Gebeten der nichtchristlichen Antike sind der Zeushymnus des Kleanthes (Ueberweg, Gesch. d. Philos. I[10] S. 260 f.) und ein Gebet zur Isis in Apuleius' Metamorphosen (Jong, D. antike Mysterienwesen, 1909, S. 72ff.).

Kontemplation.

Das Sittliche ist aber auch auf höherer Stufe nicht der einzige oder doch nicht der ganze Weg zu Gott. Neben der vita activa steht in allen höheren Religionen die vita contemplativa. Durch Sittlichkeit gelangt

man zu einem Gott wohlgefälligen Leben, aber nicht zu Gott selbst, wenigstens nicht in dem höchstmöglichen Grade. Dazu bedarf es der „Kontemplation", deren Wesen gerade darin besteht, daß sie bis zum Erleben der Gottheit führt. Es gehört zu den Geheimnissen des Werterlebens, daß der höchste Wert, der des Göttlichen, in größter Stärke in der Tat nur in der Stille voll zu erleben ist. So hoch das sittliche Handeln steigen kann, es haftet allem Handeln noch so viel Irdisches an, daß das Göttliche nicht rein zutage tritt. Erst in der Kontemplation kommt die Seele ganz zur höchsten Wertstufe. Sie konzentriert sich nunmehr ganz auf die Qualität des Göttlichen, gibt sich ihr rein hin. Das ist offenbar nur möglich dadurch, daß der Wert des Göttlichen nicht auf das eigene aktuelle Tun beschränkt ist. Er kann auch im tätigkeitsfreien Zustande erlebt und ergriffen werden. Gleichwohl ordnet er sich — wenigstens im Christentum — nicht dem Sittlichen über. Gerade von den größten Mystikern sind Aussprüche überliefert, aus denen hervorgeht, daß sie es als unbedingte Pflicht empfunden haben, auch das höchste Erlebnis des Göttlichen ohne weiteres zu unterbrechen, wenn ein anderer ihrer Hilfe bedurfte. Außerdem ist die Erlangung der Ekstase in der Regel an ein Maß von Askese geknüpft, das von ganz außerordentlicher Größe ist und jede eudämonistische Tendenz völlig ausschließt. Die Geschichte der Askese und die Geschichte der Mystik gehen durchaus parallel. Nach der Auffassung des Hellenismus bringt schon die vollkommene Sittlichkeit als solche Vergöttlichung der Person mit sich. Es scheint damals diese Art des Vergottungserlebnisses weit verbreitet gewesen zu sein. Der sittlich vollendete Mensch fühlte sich Gottes Wesen angeglichen, und auch andere haben von ihm diesen Eindruck gehabt, so z. B. in Bezug auf Plotin. Die Forderung Reitzensteins, die Geschichte des θεῖος ἄνθρωπος, des göttlichen Menschen, im Hellenismus näher zu untersuchen, muß auch vom religionspsychologischen wie dem religionsphilosophischen Standpunkt nachdrücklich unterstützt werden. Das Christentum hat die vita activa und das Vergottungserlebnis viel weiter geschieden, schon weil man die Erreichung vollkommener Sittlichkeit für unmöglich hielt. Das ekstatisch-mystische Göttlichkeitserlebnis findet sich am meisten ausgebildet im griechischen Hellenismus, der Mystik des katholischen Christentums sowie im Islam im arisch-persischen Sufismus, hier teilweise unter starker Entartung. Verwandte, wenn schon nicht identische Erlebnisse finden sich auch innerhalb des indischen Religionskreises sowie auch im außerindischen Buddhismus, hier in geringerer Stärke und Verbreitung. Nur von sekundärer Bedeutung sind diese Erlebnisse im Judentum. Sie fehlen nicht völlig. Unter dem Einfluß der griechischen Religiosität traten sie im hellenistischen Judentum (Philo) eine Zeitlang lebhafter

hervor, und auch das Mittelalter kennt eine jüdische Mystik. Aber heimisch hat das Erleben Gottes im Judentum niemals werden können. Es setzt individualistische Selbstversenkung voraus, die mit der starken sozialen Veranlagung des Judentums unverträglich ist. Dazu kommt der ungeheure Abstand, der in der durchschnittlichen jüdischen Religion Gott und das Individuum trennt.

Religiosität ohne Gott.

Wo die philosophische Spekulation das Übergewicht erlangt, kann es zu Formen der Religiosität kommen, in denen ein eigentlicher Gott nicht einmal im Sinn der Gottheit des Pantheismus mehr vorhanden ist.

Religiosität ohne eine Gottperson hat sich vor allem in Indien entwickelt. Zunächst in der Brahmanenspekulation. Das Brahman ist, obwohl identisch mit dem Ich — tat tvam asi (das bist du) —, doch nicht eigentlich Persönlichkeit, es ist eine alles Seinde in sich schließende Substanz. Es ist keine bloße Idee, sondern kann wirklich erfaßt werden, aber nur, wenn man alles Wirkliche hinter sich läßt, d. h. in einer eigentümlichen asketischen Versunkenheit, die alle Gefühlsbeziehungen zur Wirklichkeit gelöst hat und in einen erhabenen Dämmerzustand der Seele übergegangen ist (Nirvana). Die höchste Blüte dieser religiösen Richtung ist der Buddhismus. Auch er kennt ein Gott vertretendes Etwas, in das das Individuum sich auflösen kann. „Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborene . . . würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben." (Oldenberg, Kult. d. Gegenw. I, III, 1 S. 66.) Das Verhältnis des Individuums zu diesem höchsten Etwas ist das der Sehnsucht, die Auflösung darin bedeutet die Erlösung von der Existenz als Individuum. Die unendliche Sensitivität des Inders hat das Leiden am Dasein zu einem weit verbreiteten Lebensgefühl gemacht. Aus ihm wächst hervor ein sehnsuchtsvoller Drang nach Aufhebung des Daseins überhaupt. Aus allen Worten Buddhas tönt immer wieder diese eine Sehnsucht nach Erlösung vom Leiden des Lebens. „Wie das große Meer, ihr Jünger, nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmack des Salzes, also ist auch, ihr Jünger, diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung." Und die vier Grundwahrheiten, die Buddha lehrt, sind: 1. die heilige Wahrheit vom Leiden, 2. die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens, 3. die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens, 4. die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens. Das Erlösungsverlangen ist an sich kein religiöses, es wird zu einem solchen erst, insoweit sich damit der Gedanke verknüpft, daß es hinter allem Schein der Sinneswelt ein Höheres gibt, in das das Individuum sich auflösen kann. Dieser Erlösungstendenz ordnet sich im Buddhismus

auch die Ethik unter. Das Sittliche wird Mittel zum Zweck, nicht erst infolge nachträglicher Entartung der Religiosität, wie es im späteren Christentum oft genug zum Mittel zur Erlangung der Seligkeit herabsank, sondern schon Buddha sagt: „Wer mit unreinen Gedanken redet oder handelt, dem folgt Leiden nach, wie das Rad dem Fuße des Zugtiers." (Orelli, Allg. Religionsgeschichte, 2. Aufl., Bd. II, S. 71 u. 73.) —

Verknüpfung der Religiosität mit anderen Erlebnissen.

Im Vorangehenden sind nur die religiösen Erlebnisse im engsten Sinne des Wortes, einer Lebensbeziehung zur Gottheit, berührt worden. In der Wirklichkeit verknüpfen sie sich stets noch mit anderen Erlebnissen, vor allem mit Gedanken über das Schicksal der Seele und über das Verhältnis der Welt zu Gott. Verzicht oder Erwartung der Unsterblichkeit, optimistische oder pessimistische Auffassung über die moralische Struktur des Weltgeschehens können sich in mannigfaltiger Gestalt und Kombination mit den eigentlich religiösen Erlebnissen verbinden, so daß das Gesamtlebensgefühl bei gleichem religiösen Grunderleben doch völlig verschieden wird. Alles schmilzt stets zu einem bestimmten Gesamtgefühl des Lebens zusammen, das infolge der Vielartigkeit der Faktoren, aus denen es gebildet ist, nirgends in identischer Form wiederkehrt. Jakob Burckhardt ist sogar so weit gegangen zu erklären, daß auch im selben Kulturkreis die Vorstellungen einer Generation vom Übersinnlichen keiner späteren mehr ganz verständlich seien.

Literatur.

Psychologische Erörterungen über das Aufsteigen zu höherer Religiosität sind vielfach in der religionsphilosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur enthalten (s. ob. S. 15f.). Die wichtigste religionsgeschichtliche Einzelliteratur findet sich in den S. 16 angeführten zusammenfassenden Werken angegeben. Hervorgehoben seien ferner (außer schon im Text genannten): L. R. Farnell, „The Evolution of Religion", New York 1905. Th. Flournoy, „Le génie religieux", Saint Blaise 1904. Joh. Hehn, „Die biblische u. die babylonische Gottesidee", Leipzig 1913. B. Duhm, „Die Gottgeweihten in d. alttestamentl. Religion", Tübingen 1905. M. Friedländer, „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu", Berlin 1905. L. R. Farnell, „The higher Aspects of greek Religion", London 1912. Ed. Norden, „Agnostos Theos. Untersuchungen z. Formengesch. relig. Rede", Leipzig 1913. T. R. Glover, „The Conflict of Religions in the early roman Empire", 3. ed., London 1909. Th. Trede, „Das Heidentum in der römischen Kirche", 5 Bde. Gotha 1889—91. W. Dilger, „D. Erlösung des Menschen nach Hinduismus u. Christentum", Basel 1902. R. Garbe, „Indien und das Christentum. E. Unters. der religionsgesch. Zusammenhänge", Tübingen 1914. J. H. Barrow, The Worlds Parliament of Religions, 2 vols. Chicago 1893.

Schluß.

Zehntes Kapitel.

Parapsychologische Zukunftsprobleme der Religionspsychologie.

Standpunkt des psychologischen Rationalismus.

Ich habe mich in allen bisherigen Erörterungen auf den Standpunkt der wissenschaftlichen Gesamtauffassung gestellt, die seit Jahrzehnten Tradition ist. Sie erkennt nur jene psychischen Tatbestände an, welche jeder Leitfaden der Psychologie behandelt. Dieser Standpunkt ist oben aus didaktischen Gründen vorbehaltlos eingenommen worden, um die Darstellung nicht von vornherein mit einer Fülle noch höchst problematischer Fragen zu belasten. Ihn bis zuletzt einschränkungslos aufrecht zu erhalten, würde aber der gegenwärtigen wissenschaftlichen Gesamtlage nicht mehr entsprechen.

Psychical Research. — Parapsychologie.

Neben der von der bisherigen offiziellen Psychologie behandelten Sphäre des Seelenlebens gibt es, wie es scheint, noch eine andere Zone, die bei den meisten Menschen fehlt oder völlig zurücktritt und nur bei einzelnen so entwickelt ist, daß sie zur besonderen Beachtung gelangt. Die auf sie gerichteten Untersuchungen werden als Psychical Research bezeichnet. Eine allgemein akzeptierte deutsche Bezeichnung fehlt vorläufig. Ich möchte den Ausdruck „Parapsychologie", der in Frankreich üblich ist, zur Annahme auch von unserer Seite empfehlen.

Die deutsche Philosophie hat am Ausgang des achtzehnten und zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts einen unvergleichlichen Aufstieg erlebt. Der auf ihn folgende Abfall war aber um so tiefgreifender, und trotz allen Wiedererstehens neuer philosophischer Bewegungen ist die mechanische materialistische Weltauffassung bis heute von uns nicht völlig überwunden worden. Sie hat unter der Hülle des psychophysischen Parallelismus sehr lange tiefe Wirkung geübt und ist bis hinein in den Neukantianismus noch spürbar. Sie ist auch die Ursache, daß die Probleme der Psychical Research bei uns so wenig Beachtung gefunden haben und immer noch von den meisten beiseite geschoben werden. Nachdem aber Forscher wie James, Richet, Flournoy sich nach langjährigen Untersuchungen dahin ausgesprochen haben (P. Janet, Curie, Poincaré, Boutroux, Bergson stimmten ihnen zu) und jetzt ein enormes Beobachtungsmaterial dafür vorliegt, daß es psychische Phänomene gibt, die nicht ihrer psychischen

Qualität nach, aber in ihrer Entstehungsweise aus dem Bereich der bekannten völlig herausfallen, ist es nicht mehr erlaubt, an diesen Dingen stillschweigend und achselzuckend vorüberzugehen. Und insbesondere dem Philosophen ist es nicht erlaubt, da manche Tatbestände, die hier in Diskussion stehen, von beträchtlicher Bedeutung für die Weltanschauung sein würden, wenn sie sich endgültig als realer Natur herausstellten.

Die Anfänge eines tieferen Umschlags werden denn jetzt auch merkbar. Ich nenne Namen wie Dessoir*) (der wohl am frühesten, schon in den neunziger Jahren, sein Interesse bekundet hat), Messer**), Dürr***) Driesch†) und Becher††), die sich für diese Probleme jetzt eingesetzt haben. Noch aber fehlen uns eigene größere Forschungen, wie sie in England, Amerika, Frankreich bereits vorliegen.

Einfluß der Parapsychologie auf die moderne Religionswissenschaft.

Dennoch würde ich in diesem Buche nicht auf diese Probleme eingegangen sein, wenn nicht noch ein anderer Umstand hinzukäme. Dieser Umstand besteht darin, daß immer mehr Vertreter der modernen Religionsgeschichte sich auf die Ergebnisse der Psychical Research oder das, was sie für solche ansehen, zu stützen beginnen. Voraufgegangen war bereits Andrew Lang mit seinem Buch: „The Making of Religion" (2. ed. London 1900), der, selbst parapsychologisch eifrig tätig, die Ergebnisse, zu denen er gekommen zu sein meinte, auf die Religionswissenschaft übertrug. Seinem Beispiel sind dann Fachwissenschaftler gefolgt.

Es sind besonders drei Werke, bei denen diese Basierung religionsgeschichtlicher Forschung auf Psychical Research jetzt höchst auffällig zu Tage tritt. Einige Andeutungen sollen das zeigen:

Macdonald.

Aus der orientalischen Religionsgeschichte kommt in Betracht ein Buch von Duncan Black Macdonald: „The religious Attitude and Life in Islam", Chicago 1909 (an der Universität Chicago gehaltene Vorlesungen). Der Autor bekennt sich als in engster Abhängigkeit von den Forschungsberichten (Proceedings) der Society for Psychical Research befindlich. Er hält bereits für gesichert das Vorkommen von „veridical hallucinations" — die also mehr als rein subjektive Phantasiebedeutung haben —, von Telepathie und Telekinesie, d. h. Bewegung von Objekten unter psychischem Einfluß, ohne daß dieselben berührt werden. Unter dieser Voraussetzung hat er die religiöse Literatur des Islam durchforscht und gibt einen eingehenden Bericht über das religiöse Leben des

*) Das Jenseits der Seele. E. Kritik d. Geheimwissenschaften, Stuttgart 1917.

**) Psychologie, Stuttgart 1914, S. 366 f.

***) In seiner Bearbeitung von Ebbinghaus' Lehrbuch der Psychologie, Jena 1913, Bd. II, S. 459.

†) Philosophie des Organischen, Leipzig 1909, Bd. II, S. 120 ff., 265.

††) Gehirn und Seele, Heidelberg 1911, S. 395.

Islam, der nunmehr vieles als Tatsache ansieht, was sonst als phantastische Überlieferung gegolten hat. Der Orient sei sehr reich an parapsychischen Erscheinungen. Auch an der Person Mohammeds wird die veränderte Einstellung in ihren Wirkungen deutlich. Er müsse ganz und gar mit Hilfe der Lehre von den Trancezuständen der Medien verstanden werden. „Nach dem, was wir heute von diesen Dingen wissen, müssen sogar Sprengers höchst tüchtige und gelehrte Forschungen als gänzlich veraltet bezeichnet werden."

de Jong. Auf dem Gebiete der griechischen Religionsgeschichte hat der Holländer K. H. E. de Jong auf die Parapsychologie zurückgegriffen, um gewisse Probleme des antiken Mysterienwesens aufzuhellen. („Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Bedeutung", Leiden 1909.) Er ist nicht der erste, der das versucht. Aus dem Lager des Spiritismus hatten es schon manche unternommen, du Prel, Kiesewetter und andere, jetzt ist es ein berufsmäßiger Altphilologe, der ihnen folgt, mit mehr Vorsicht zu Werke gehend als jene, in der Tendenz aber mit ihnen eins. Besonders beachtenswert ist aber die gute wissenschaftliche Aufnahme, die das Buch gefunden hat. Dasselbe ist eine Interpretation der berühmten andeutenden Äußerungen des Apuleius (Metamorphosen XI, 23) über die Isisweihen: „Ich ging bis zur Grenzscheide zwischen Leben und Tod; ich betrat die Schwelle der Proserpina, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück. Zur Zeit der tiefsten Mitternacht sah ich die Sonne in ihrem hellsten Lichte leuchten. Ich schaute die unteren und die oberen Götter von Angesicht zu Angesicht und betete sie in der Nähe an." Während die gewöhnliche Deutung dieser Stelle ein Schauspiel annimmt der Art, „daß die Unterwelt vorgeführt worden ist, durch welche in der Nacht die Sonne zieht, um, wie die ägyptische Überlieferung sagt, den Toten Licht zu spenden" (so Roeder in Paulys Real-Encyklopädie, IX. Band, Stuttgart 1916, S. 2129), glaubt de Jong eine solche Umdeutung der Mysterien in eine Theatervorstellung ablehnen zu sollen. Sie läßt die tiefe Gemütserschütterung, die von den Mysterien ausging, unerklärt und hat auch darin ihre Schwierigkeit, daß die Einzuweihenden einzeln, nicht gruppenweise eingeweiht wurden. Er erblickt hinter jedem einzelnen Satz viel mehr als ein bloßes Schauspiel. de Jong glaubt an eine „Ekstase", eine Art hypnotischen Zustandes. Der zweite Satz „Ich betrat Proserpinas Schwelle" wird von ihm als Bekenntnis von Visionserlebnissen verstanden, die in subjektiven Phantasien des Einzuweihenden bestanden. Die größten Schwierigkeiten bereitet der Satz: „Und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wiederum zurück." de Jong denkt hier an abnorme psychophysische Phänomene. Erstens an die angebliche Unver-

letzbarkeit durch Feuer, wie sie von Schamanen, christlichen Märtyrern und Heiligen in der Überlieferung behauptet werde (Feuerprobe), sodann an Verminderung des Körpergewichts, wie sie von manchen Medien angegeben wird, so daß dann sogar ein Schreiten auf dem Wasser (Wasserprobe) möglich wäre, endlich auch an Levitationsphänomene: von Eusapia Palladino wird von manchen Beobachtern ein Emporschweben des ganzen Körpers behauptet, ähnlich wie von manchen Ekstatikern des Mittelalters. Auch die hinter dem Satz „Um Mitternacht sah ich die Sonne mit hellweißem Lichte strahlen" stehenden Vorgänge hält de Jong für mehr als bloßes künstliches Feuerwerk. Insbesondere die Aussagen von Proklos und anderen Neuplatonikern schlössen das aus. Zumeist lägen wohl nervöse Halluzinationen vor, z. T. vielleicht aber auch „mystische Lichtphänomene". Es werden solche in vielen Berichten über Sitzungen mit Medien, so auch der Eusapia, erwähnt. Den letzten Satz des Apuleius endlich „Vor die unteren und oberen Göttern trat ich hin, von Angesicht zu Angesicht, und betete sie aus nächster Nähe an" deutet de Jong im Sinne jener fragwürdigsten anormalen psychophysischen Phänomene, die die okkultistischen Sitzungsberichte als angeblich reell behaupten und z. T. mit Photographien belegen zu können den Anspruch erheben: den sog. Materialisationen.

Wentz.

Am allerbedenklichsten aber ist die Art, wie ein Forscher, W. J. Evans Wentz, auf dem Gebiete des Folklore die Parapsychologie zu religionswissenschaftlicher Deutung von Mythen und Märchen verwendet. („The Fairy-Faith in Celtic Countries", Oxford 1911.) Wentz hat umfassende Untersuchungen über den keltischen Geisterglauben angestellt. Aus Irland, Schottland, Isle of Man, Wales, Cornwall und der Bretagne hat er auf Reisen eine Menge von Zeugnissen beigebracht, aus denen hervorgeht, daß die keltische Götterwelt noch nicht untergegangen ist. Sie lebt vor allem fort in Irland, aber auch sonst sind in keltischen Gegenden ihre Spuren noch im Glauben des Volkes an mancherlei, oft schön gestaltete ätherische Geister lebendig. Unter den gesammelten Zeugnissen sind solche, die einfach Märchenerzählungen darstellen, es sind aber auch andere darunter, die von eigenen Feenwahrnehmungen berichten zu können glauben. Und zwar stammen sie zum Teil von Angehörigen akademisch gebildeter Kreise. Die gewöhnliche Deutung derartiger Berichte wäre ihre Zurückführung auf Illusionen, Halluzinationen oder imaginative Visionen. Wentz verfährt anders. Das Studium der modernen Psychical Research hat in ihm die Überzeugung wachgerufen, daß es sich nicht um subjektive täuschende Sinneserscheinungen oder andere im normalen psychischen Bereich gelegene Vorgänge handelt, sondern er glaubt, daß „echte" Erlebnisse vorlägen. Die Musik, die gehört wird, die Feen und ähnliche Geister seien objektive Wahrnehmungen einer höheren Welt,

welche von unserer gewöhnlichen nicht absolut getrennt ist. Wentz geht also noch weit hinaus über den Spiritismus. Während für diesen die jenseitige Welt aus den Seelen abgeschiedener Menschen besteht, glaubt Wentz, darin ausdrücklich auf spätantike, neuplatonische Anschauungen zurückgreifend, sogar an die Existenz von Naturgeistern, deren Individualisierung hinter denen der menschlichen Psyche zurückbleibt. Auch in diesem Punkte kann er wenigstens insofern an die Psychical Research anknüpfen, als James den Gedanken ausgesprochen hat, daß es ein überindividuelles kosmisches Bewußtsein gebe, in das alle Kenntnisse der menschlichen Einzelindividuen übergehen und von dem sie dann auch in solche eingehen können, die entsprechende Erfahrungen nicht gemacht haben. —

Ein drastischerer Beweis für den starken Einfluß, den gewisse parapsychische Hypothesen bereits auf die moderne historische Religionswissenschaft ausüben, als diese Mitteilungen aus Werken der modernen Religionswissenschaft, denen noch andere zur Seite gestellt werden könnten, in gewisser Hinsicht z. B. auch H. Weinels schönes Buch „Die Wirkungen des Geistes usw." (Freiburg 1899), läßt sich kaum denken. Sie zeigen deutlicher als alle abstrakten Behauptungen, wie dringend notwendig es ist, hier Klarheit zu schaffen.

Dazu kommt, daß die problematischen parapsychischen Vorgänge nicht gelegentliche, historisch bedeutungslose Phänomene der Religionsgeschichte wären. Dieselbe ist voll von solchen Dingen, sowohl die höhere als auch die primitive. Ein geschichtlich wichtiges Phänomen sind z. B. die Prophezeiungen. Sie werden innerhalb der religiösen Literatur oft behauptet, und zwar liegt immer im Hintergrunde der Gedanke, daß es sich dabei um von Gott verliehene Offenbarungen handle. Solche Prophezeiungen finden sich bis auf die höchste Stufe der Religion, so bei Jesus. Jesus sendet zwei Jünger aus, das Osterlamm zu bereiten, und verkündet ihnen gleichzeitig, sie würden einem Mann an bestimmter Stelle begegnen. Er weiß seinen Tod voraus. Und er sagt Petrus: Ehe der Hahn kräht, wirst du mich dreimal verleugnen. Wenn man zeitüberlegenes Wissen für unmöglich hält, wird man die historische Wahrheit der ersten und dritten Geschichte bestreiten und Jesu Todesahnung als aus den Umständen hinreichend erklärlich zu rechtfertigen suchen. Ganz anders, wenn jemand das Vorkommen von Prophezeiungen aus irgendwelchen anderen Fällen für erwiesen hält, wie jetzt manche Forscher geneigt sind. Dann verändert sich das Urteil auch über jene Berichte. Jesus erscheint als mit dieser spezifischen psychischen Eigentümlichkeit ausgestattet.

Prophezeiungen.

Eine weitere angebliche parapsychische Eigenschaft mancher religiös wichtigen Personen soll ferner das Vermögen der Durchschauung anderer gewesen sein. Sie durchschauen das Innere ihnen unbekannter

Durchschauung.

Menschen. Von vielen Ekstatikern wird das in den Quellen behauptet. Auch von Jesus wird dergleichen berichtet. „Denn er wußte, was im Menschen war." Außerdem sei an die Episode von Ananias und Sapphira in der Apostelgeschichte erinnert. In bezug auf die primitive Sphäre wird von Schamanen Analoges behauptet. Für dieses Phänomen scheinen analoge Vorkommnisse als real gesichert zu sein. Durch langjährige Beobachtung der Miß Piper sind ernsthafte Forscher zu der Überzeugung gelangt, daß sie über ihr fremde Personen, die sie das erstemal sieht, Angaben in bezug auf deren Vergangenheit zu machen imstande ist, die sie nicht auf psychisch normalem Wege erlangt haben kann. In der Regel dürfte bei Fällen angeblicher Durchschauung freilich nur hochgesteigerte Einfühlungsfähigkeit vorliegen. —

Beurteilung der Quellen.

Aus diesen wenigen Beispielen ergibt sich, daß die Religionswissenschaft psychologisch an der Aufklärung der parapsychischen Probleme aufs höchste interessiert ist. Das Urteil über den Wert einer ganzen Quelle kann von dem Urteil über parapsychologische Probleme entscheidend bedingt sein. Die Interpretation der Quellen ist ganz und gar abhängig von dem Weltbild der Zeit, der der Forscher angehört. Im Mittelalter und zur Zeit des Altprotestantismus glaubte man an Wunder und nahm die heiligen Schriften in allem und jedem für wahr. Dann kam der Rationalismus der Aufklärung, der alles, was der mechanischen Naturauffassung oder was man dafür hielt widersprach, für unmöglich ansah. Damals hat die Ausscheidung des Wunderhaften den höchsten Umfang erreicht, auch sämtliche Heilungswunder wurden für ungeschichtlich erklärt. Im neunzehnten Jahrhundert begann eine neue kritisch-synthetische Periode. Die medizinische Wissenschaft hat die Tatsachen der Suggestion und Autosuggestion feststellen gelernt. Das hat auf die religionsgeschichtliche Quellenbeurteilung zurückgewirkt. Ein Teil der Heilungswunder gilt jetzt mit Recht als historisch. Ähnlich steht es mit den Besessenheitsepisoden, für die ich selbst im einzelnen den Nachweis ihrer Übereinstimmung mit gesicherten psychologischen Tatbeständen geliefert habe. („Der Besessenheitszustand, seine Natur und seine religions- und völkerpsychologische Bedeutung", in: Deutsche Psychologie 1916f.; eine erweiterte Buchausgabe ist im Druck.)

Wie es scheint, reicht der Bereich des Historischen aber noch etwas weiter. *Wie weit* er reicht, kann noch nicht gesagt werden. Vieles, vielleicht das Meiste, wird auch noch weiterhin als unhistorische Übertreibung oder Erfindung angesehen werden müssen, anderem scheinen dagegen erweisliche moderne psychologische Erfahrungen zur Seite zu treten.

Zukunftsaufgabe.

Den Umfang derselben festzustellen, ist jetzt *unabweisliche Pflicht*, um so mehr, als die antike Kultur an den parapsychischen Problemen, weil sie ihrer nicht Herr werden konnte, geistig zugrunde gegangen ist.

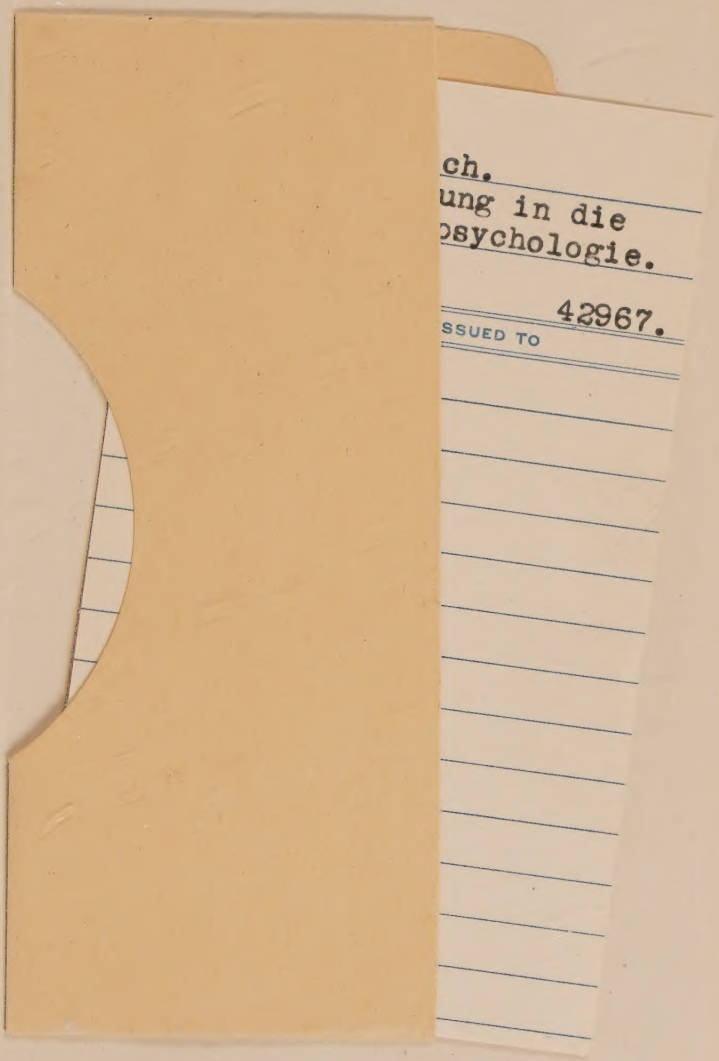
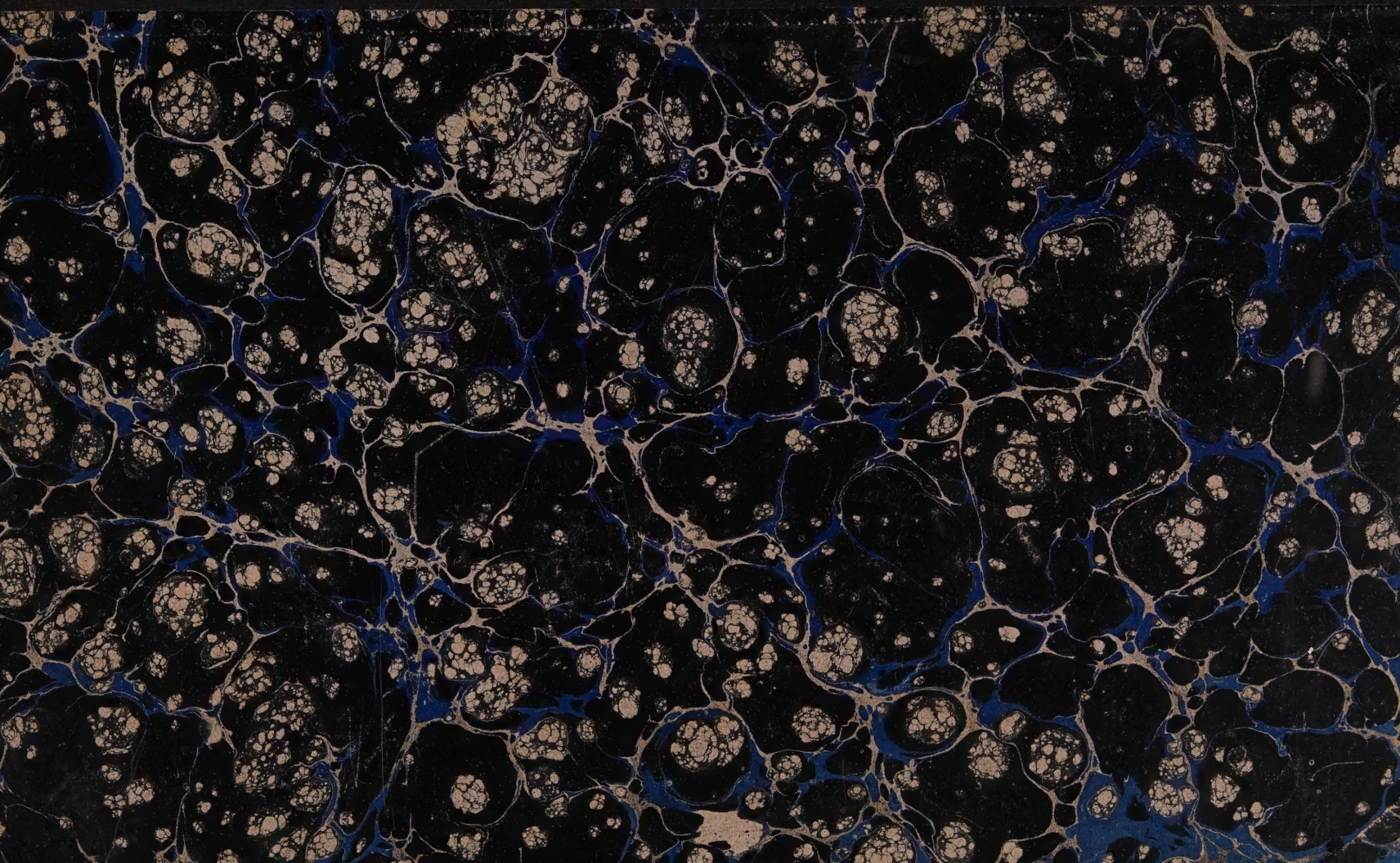
Die Aufgabe ist freilich schwierig; einerseits wegen der Seltenheit der Individuen, die es einer näheren Untersuchung zu unterziehen lohnt — sie scheinen in der angelsächsischen Rasse am häufigsten zu sein, in deren religiösem Leben auch das sogenannte Unbewußte so stark hervortritt (methodistische Religiosität) —, andererseits, weil die Untersuchung vor Täuschungsversuchen nicht ohne weiteres gesichert ist. James, der sein Leben lang diese Probleme im Auge behalten hat, hat gegen Ende desselben bekennen müssen, nicht sehr viel weiter gewesen zu sein, als im Anfang, und er hat die skeptische Bemerkung hinzugefügt, daß die Fortschritte der Parapsychologie nicht nach Jahrzehnten, sondern nach Jahrhunderten zu messen sein würden. Es ist zu hoffen, daß er darin zu pessimistisch geurteilt haben möge. Auf jeden Fall aber muß die historische Religionswissenschaft vor der Hand dringlich gewarnt werden, den Boden der Parapsychologie als gesichertes Fundament zu betrachten und sich auf eigene Hand hier ein Urteil zu bilden. Der parapsychologische Boden hat noch stark moorigen Untergrund und ist von schwankender Unsicherheit — ein Umstand, der für die Religionswissenschaft, die feste psychologische Unterlagen haben muß, freilich höchst hinderlich in der Arbeit ist. Aber ich kann keinen andern Rat geben, als hier vorläufig Zurückhaltung zu bewahren. Gedanken, wie sie auf Grund parapsychischer Annahmen heute entwickelt werden, können bis auf weiteres nicht mehr sein als interessante Hypothesen, über die zu entscheiden noch nicht möglich ist.

Literatur. An Literatur, die zur Einführung in das parapsychologische Gebiet geeignet ist, — die wissenschaftlich nicht ganz einwandfreien populären Titel der Bücher sollten von ihrer Kenntnisnahme nicht abhalten — sei genannt: M. Dessoir, „Das Jenseits der Seele. Eine Kritik der Geheimwissenschaften", Stuttgart 1917 (die neueste, auf gründlicher Kenntnis beruhende Einführung). Th. Flournoy, „Esprits et Médiums. Mélanges de Métaphysique et de Psychologie", Genève 1907 (ebenfalls auf eigenen Erfahrungen beruhende wertvolle Gesamtkritik). J. Maxwell, „Neuland der Seele", deutsch, Stuttgart o. J. (ein Werk der französischen Forschung). W. James, „Memories and Studies", London 1911 (Kap. VII u. VIII). Das bis vor zehn Jahren vorliegende Material ist übersichtlich, wennschon mit einseitig spiritistischer Auffassung, geordnet bei Fr. Myers, „The human Personality and its Survival on the Death", 2 Bde., London 1907. Über den Fall Miß Piper orientiert populär M. Sage, „Die Mediumschaft der Frau Piper", deutsch, Leipzig 1903. Die wichtigste Zeitschrift, mit vielen wertvollen Untersuchungen, sind die „Proceedings of the Society for Psychical Research", London seit 1882.

Gedruckt in der Königlichen Hofbuchdruckerei von E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW., Kochstraße 68—71.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137



CHEFT & Co
HAENER)